

**Rembeczki Eszter, Simon József:**  
*Metafizika, megismerés és természetjog Suáreznál*  
Előszó a kötet tematikus blokkjához<sup>1</sup>

A Különbség folyóirat jelen lapszámának tematikus része a *Francisco Suárez SJ (1548–1617)* címmel 2018. május 4-én megrendezett filozófiai szimpózium előadásait tartalmazza. A Schmal Dániel (PPKE) és Simon József (SZTE) által szervezett szimpózium, melynek a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészeti és Társadalomtudományi Kara biztosított helyszínt, konferenciák ama sorozatába illeszkedett, melyeket világszerte rendeztek a portugál gondolkodó halálának 400. évfordulójára (São Paulo, Lisszabon, Bécs, Sevilla, Prága stb.). A Suárez filozófiájának különböző aspektusaira rávilágítani kívánó szimpózium létjogosultságát azonban nemcsak az évfordulóról szóló megemlékezés motiválta, hanem az a tény is, hogy a késő-skolasztikus gondolkodó életművére csak elszórtan találunk utalásokat a hazai filozófiatörténeti reflexiókban. 1945 és 1990 között az egyetlen kivételt talán Munkácsy Gyula *Suárez és az ontológia előtörténete* című tanulmánya jelenti.<sup>2</sup> Suárez átfogó életművet hagyott az utókorra, melynek nemzetközi kutatásokban gazdagon dokumentált spektruma a metafizika rendszerbe foglalásától a természetjogi gondolkodás megújításáig terjed; ám e két legismertebb téma mellett jelentős és eredeti gondolkodás jellemzi olyan területeken is, mint az elmefilozófia, az ismeretelmélet vagy az etika. A szervezők szándéka szerint a szimpózium e témák bemutatása mellett arra is hangsúlyt fektetett, hogy felmutassa Suárez filozófiájának komplex történeti szituáltságát. Ez egyfelől a középkori filozófia trendjeinek (tomizmus, scotizmus) szintézise és a kartézianizmus közötti „közvetítő” szerep értelmezését igényelte, másfelől a Tridentinum utáni kultúrpolitikai kontextus figyelembevételét tette szükségessé. Bár valószínűleg a jelen számban közölt tanulmányok önmagukban is elégséges módon tanúsítják a portugál gondolkodó jelentőségét, Suárez filozófiatörténeti

---

<sup>1</sup> Az előszó OTKA/NKFI K 125012-es *A descartes-i elme a gondolkodás és a kiterjedés között* című kutatási projekt támogatásával készült.

<sup>2</sup> Munkácsy Gyula: „Suárez és az ontológia előtörténete”, *Világosság*. 1971, 12, 8–9, 450–458.

szerepének érzékeltetésére hivatkozunk itt egy tekintélyre, mégpedig a messze-menően tekintély-ellenes protestáns kultúrkör egyik legismertebb szerzőjétől! Van ugyanis talán némi igazság abban, amit a protestáns természetjogász Hugo Grotius ír egy 1633. október 15-én kelt levelében: Francisco Suáreznek „*aligha van párja*”<sup>3</sup> a Descartes előtti másfél évszázad európai filozófiájára tekintve.

Kötetünk tematikus blokkjában szerzőink több irányvonal mentén, hol szorosabban, hol lazábban kapcsolódnak a filozófus munkásságához. Kiváló támpontot nyújt ehhez a szám nyitóesszéje. Nem csak egy olyan írásról beszélhetünk, amely betekintést nyújt Suárez metafizikájába, valamint ismeretelméleti és elmefilozófiai gondolataiba, hanem amelynek első magyar fordítását tarthatja kezében az Olvasó Smrcz Ádám és Guba Ágoston munkája eredményeként. A filozófus második legfontosabb, *De Anima* című művének III. könyvében található értekezés itt közölt részlete *A reprezentáció szerepéről a megismerésben* címet viseli. A részlet azt a kérdést járja körül, hogy az intencionális *specie*sek, amennyiben reális létezőkként tekintjük őket, vajon szubsztanciákként, vagy járulékokként töltik be funkciójukat a megismerésben, s mint ilyenek szellemi vagy materiális dolgokként léteznek-e. Olyan ebből fakadó jellegzetes problémákba nyerhetünk ezáltal betekintést, mint hogy mi módon lehetséges pozitív tárgyak *specie*sei révén lehetetlen dolgokról (pl. kimérákról) ismeretet szerezni, gondolati létezőket, vagy privációkat megismerni, vagy éppen milyen változásokat képesek e *specie*sek az érzékszervekben és a megismerőképességben előidézni.

Lautner Péter *Suárez és a species intentionalis* című tanulmánya bevezetőként nyújt segítséget a fordításban megjelent esszé értelmezéséhez. A *species*nek, mint annak a mozzanatnak, vagy entitásnak a státuszát törekszik minél pontosabban meghatározni, amely az értelem és az anyagi tárgy között áll, vagyis amely e külső tárgyak megismerésében játszik kulcsfontosságú szerepet azáltal, hogy kifejezi azokat az elme számára, ám úgy, hogy közben természetében mégsem válik hozzájuk hasonlóvá. Az eligazodást nagyban segíti, hogy azon középkori elgondolások felől közelíti meg Suárez téziseit, amelyek kiindulópontul szolgálhattak a filozófus számára is. Az esszé négy fő tétele, mely ebben a tágabb kontextusban kerül az elemzés centrumába, a következő: az intencionális *species*

---

<sup>3</sup> Grotius levele Cordesius felső-vienne-i püspökhöz, 1633. okt. 15, In *Hugonis Grotii Epistolae quotquot*. Amsterdam, Blaeu, 1687, nr. 329: Nam quorsum tantus Suarezii contemptus, hominis, si quid recte iudicio, in Philosophia, cui hoc tempore connexa est Scholastica, tantae subtilitatis, ut vix quenquam habeat parem?

egyrészt járulékként (vagyis minőségként) létezik; másrészt pedig a tárgyatól eltérő nembe és fajba tartozik. Ezen felül csak az értelemben lehet szellemi és oszthatatlan, míg más megismerő képességben éppen hogy osztható és anyagi jellegű; mindemellett pedig e *species* az általa reprezentált tárgy formai hasonmásaként ragadható meg. A szerző központi kérdése, hogy Suárez e megállapításai a *species*ek jellegzetességeivel kapcsolatban képesek-e koherens elméletet alkotni.

Tattay Szilárd *Suárez mint a modern racionalista természetjogtanok előfutára?* című tanulmánya a suárezi gondolkodás egy másik jellegzetes kérdéskörére koncentrál, és a filozófus isteni akarattal és természetjoggal kapcsolatos nézeteit elemzi. Tattay mindenekelőtt azt a két markáns értelmezési irányt vázolja fel, amelyben Suárez munkásságát a korábbi gondolkodók szokásos módon tárgyalták (Szent Tamással szemben vagy mellett elhelyezve, illetve voluntaristának, vagy épp racionalistának nyilvánítva őt). Bemutatja emellett azt az újabb keletű harmadik alternatívát is, amely a filozófust sokkal inkább látja intellektualistának az isteni akarat kérdése tekintetében (amennyiben az összefügg a természeti törvényekkel, s amelynek nyomán bizonyos kötelezettségeket ír elő az emberek számára). A tanulmány fő célkitűzése az, hogy ez utóbbi koncepció tarthatatlansága mellett érveljen Suárez bizonyos ritkábban vizsgált voluntarista elemeinek, illetve annak az intellektualista és voluntarista álláspont közötti törékeny egyensúlynak a segítségével, amely a szekularizált racionalista elgondolást szorítja vissza.

Az isteni akarat problémáját követően a szabad emberi akarat és az isteni autonómia közötti viszony, illetve az ezzel kapcsolatos viták kerülnek Schmal Dániel tanulmányának középpontjába. Az *Emberi szabadság és isteni szuverenitás a kései skolasztikában* című értekezés azonban egy speciális kiindulópont felől tekint erre a kérdésre. A téma a modern *én*fogalom és a társadalmi rendszerek átalakulásának egy fontos aspektusaként jelentkezik. Az egyik pólust a domonkos teológusok azon elgondolása alkotja, amely szerint az emberi cselekvés nem választható el az isteni gondviselés oksági működésétől. A másik pólust ezzel szemben olyan jezsuita gondolkodók képezik, akik az akarat libertariánus felfogásából indulnak ki, vagyis abból az elvből, hogy az akaratnak szabad döntése van az isteni kegyelem elfogadása, és a jó felé mozdulás tekintetében. E felfogást előbb Molina, majd Bellarmino megfogalmazásaiban és jelentésárnyalataik közt fellelhető különbségeiben ismerhetjük meg. A domonkos és jezsuita gondolkodók ellentétes nézetei közötti harmóniát Suárez képviseli a tanulmányban, aki koncepciójába a kongruizmus álláspontját integrálja, amely szerint az isteni

kegyelem az embert saját állapotaihoz történő illeszkedésével segíti a szabad döntéshozatalban. Schmal álláspontja szerint ezekre az újszerű elméletekre a modernitásra jellemző, funkcionálisan differenciált és koordinált rendszerek korai kísérleteiként tekinthetünk.

A következő három tanulmány közös pontja, hogy Suárez korabeli magyarországi recepciója fontos szerepet kap a szerzők által vizsgált problémákban. Tasi Réka *Retorika, lélekelmélet és Suárez a 17. századi Magyarországon* című dolgozata az antik eredetű *stylus grande* eszményének egyházi prédikációirodalomban betöltött szerepéből és lélekelméleti háttéréből indul ki, és kitér az egyes felfogások mögött álló felekezeti különbségek fontosságára. Három tizenhetedik századi magyarországi szerző nyomtatványaiiban vizsgálja a belső érzékek skolasztikus tanainak koraújkori átvételét és módosulásait, miközben feltárja Suárez lehetséges hatásának nyomait. Az egyik legfontosabb különbségként Tasi azt a változást emeli ki, mely szerint az arisztotelianus–skolasztikus felfogáshoz képest Suárez radikálisan csökkenti a belső érzékek számát: a korábban feltételezett négy-hat különböző funkciójú belső érzéket mindössze egyre, a különböző működésekre képes *phantasia*-ra redukálva. A jezsuita Gabriel Ivul és Tarnóczi István nyomtatványai mellett Kéry János pálos szerzetes tankönyve képezi a vizsgálódás további tárgyát. Suárez hatása a belső érzékek egységességének feltételezésében ragadható meg leginkább e művekben, azzal az eltéréssel azonban, hogy egyikük sem azonosítja e belső érzéket a *phantasia*-val. A tanulmány mindeközben arra keresi a választ, vajon miként függ össze az *imaginatio* retorikában és homiletikában betöltött szerepének felerősödése e belső érzék filozófiai megragadásának elmozdulásával a 16–17. században.

A következő elemzés olyan metafizikai kérdéseket tárgyal, amelyek a kései skolasztikus magyar gondolkodó és a portugál filozófus egymás mellé állítását teszi lehetővé. Simon József *Az analógia elve Pázmánynál és Suáreznél* című tanulmánya olyan fogalmak értelmezésére vállalkozik, mint az ekvivocitás, az analógia és az univocitás. Az értekezés első része Pázmány Péter metafizikai nézeteit, azon belül is analógia-tanítását mutatja be fennmaradt művei (a *Dialectica* és a *Physica*), valamint az általa vezetett és Paul Richard Blum által összegyűjtött filozófiai disputációk nyomán. Az analógia suárezi felfogásába ezt követően a filozófus főműve, a *Disputationes metaphysicae* megfelelő részeinek vizsgálata alapján nyerhetünk alapos betekintést. A tanulmány harmadik része Pázmány és Suárez metafizikai elképzeléseinek összevetésére vállalkozik a proporció és az attribúció szerinti analógia szempontjai mentén. Mint Simon meg-

állapítja, a két analógia-felfogás közti terminológiai különbség ellenére a két felfogás közel áll egymáshoz, s a köztük felfedezhető differencia Vio de Caietanus *De nominum analogia* című művének eltérő értelmezéséből következik a két gondolkodónál.

A tematikus blokkot egy olyan tanulmány zárja, amely kronológiailag kicsit távolabbról tekint vissza Suárez és kortársai metafizikai, teológiai és egyházpolitikai törekvéseire. Az elemzésben a korábbi tanulmányokból már ismerős nézetek egy későbbi, sajátos körülmények közt felbukkanó történetébe nyújt betekintést. Smrcz Ádám *Suárez recepciója és a kései skolasztika szerepváltozásai a 18. századi egyházpolitikai csatározásokban* című írásának középpontjában ismét egy magyar vonatkozású szerzővel találkozhatunk. Damiani János 18. századi pozsonyi, majd váci püspökhelyettes kegyelemtani és metafizikai nézetei kerülnek a figyelem középpontjába. Műveiben a libertariánus kegyelemtan és akaratszabadság koncepcióival száll szembe, ám újszerűség helyett mindössze elődei, Molina és Suárez azon közel kétszáz évvel korábbi nézeteit foglalja össze, amelyeket a szerző politikai és teológiai ellenfeleiként számon tartott janzenisták már jóval korábban visszavontak. A tanulmány elsőként az isteni kegyelemmel és az akaratszabadsággal kapcsolatos viták tágabb kontextusát tárja elénk, melyet a kanonok saját gondolatainak bemutatása követ. Mint Smrcz megállapítja, Damiani az elődeitől átvett isteni okság három fajtája (a közreműködés, segítségnyújtás és megengedő tevékenység) között csak névleg tett különbséget. A gondolati újdonság hiánya, valamint a kanonok osztrák udvaron belüli kegyvesztetté válásának körülménye arra enged következtetni a tanulmány szerzője szerint, hogy a püspökhelyettes eszmefuttatását más „színtéren”, nevezetesen az egyházpolitikai csatározások területén kell értelmezni.

A tanulmányokon végigtekintve komplex kép rajzolódik arról, milyen fő témák jellemezték Suárez gondolkodását, milyen szellemi közegben, s miként kapcsolódott be a korabeli vitákba előremozdítva, vagy akár korszerűsítve azokat. A konferencia programja és kötetbe foglalt tanulmányai is jól láttatják, hogy a filozófus gondolataival, négy évszázaddal a halála után, ma is érdemes foglalkozni.

Szeretnénk köszönetünket kifejezni a *Különbség* filozófiai folyóiratnak a tanulmányok közléséért, valamint az OTKA/NKFI K 125012-es *A descartes-i elme a gondolkodás és a kiterjedés között* című kutatási projektnek a kötet elkészítésének támogatásáért.



Francisco Suárez:

*A reprezentáció szerepéről a megismerésben*<sup>1</sup>

Kommentár Arisztotelész *A lélek* című művéhez.

III. könyv, Ötödik értekezés (*disputatio*), Második kérdés

Arról, hogy micsodák az intencionális *speci*esek

1. Mivel a *speci*esek mintegy eszközökként léteznek, melyek révén – általánosságban véve – a megismerés tárgya egyesül a megismerő képességgel, meg kell ismernünk ezeket. Először is azt kell föltételeznünk, hogy az ilyesfajta *speci*esek reális létezők. Bebizonyítottuk ugyanis, hogy léteznek, ami annyit tesz, hogy reális létezők, mivel ami nem rendelkezik reális létezéssel, az nem létezik. Ha mindezt előfeltételeztük, azt a kérdést tesszük fel magunknak, hogy ezek vajon szubsztanciák vagy járulékok; vajon szellemi vagy materiális dolgok-e; és hogy milyen létezéssel rendelkeznek.

2. Első tétel: a *speci*esek mind valamilyen járulékok (*accidens*). Ezt indukciós eljárással bizonyítjuk. A külső érzékszervek *speci*eseivel kapcsolatban mindez nyilvánvaló, mivel ezek a külső érzéki járulékokból jönnek létre, és tőlük függenek létrejöttük és a megőrződésük tekintetében. Elgondolni sem tudjuk továbbá, hogy miféle szubsztanciák lennének, és azon feladat elvégzéséhez, melyre rendelve vannak (vagyis hogy mozgásba hozzák az érzékszervet és aktualizálják azt) nem is szükséges, hogy szubsztanciák legyenek, hanem elegendő, ha minőségek. Továbbá nincs semmilyen ágens, ami ezeket (szubsztanciaként) létrehozná, és (ekként) nem is volnának képesek azonnali változással eljutni az érzékszervbe, márpedig azt tapasztaljuk, hogy a *speci*esek így jutnak az érzékszervbe. Ez az intelligibilis *speci*esek kapcsán is teljesen bizonyos. Nem létezhetnek ugyanis olyan szellemi szubsztanciákként, melyek újonnan lennének megteremtve.

3. A belső érzék *speci*esei kapcsán pedig, amiket képzeteknek (*phantasma*) hívunk, egyeseknek az volt a véleménye, hogy ezek nem járulékok, hanem vala-

---

<sup>1</sup> A fordítás elkészítését a 125012-es, 123839-es, és 104574-es számú OTKA/NKFI kutatási projektek támogatták.

miféle testi részecskék (*corpusculum*), tudniillik az agyban létező animális szellemek, amelyek magukat az érzékelt dolgokat reprezentálják – akár saját szubsztanciájuk, akár a bennük inherens járulékok révén –, mivel, ha a képzetek inherensek volnának a belső érzékben,<sup>2</sup> akkor folyton működésbe hoznák azt, s ezért az folyton megismerést végezne. Továbbá az agy sérülése során a képzetek gyakran elvesznek, ezért valamilyen testi részecskék, amelyek elpusztulnak.

Bebizonyítjuk azonban, hogy a tétel ezekben az esetekben is igazolható. Először is az alapul szolgáló elv egyenlő alkalmazása értelmében, mivel ha minden más képesség esetében – legyen szó akár tökéletesebb vagy kevésbé tökéletes képességekről – elegendők a járulékok, akkor a képzetalkotó képesség (*phantasia*) esetében miért ne lennének elegendők? Mindez annál is inkább így van, mert ezzel kapcsolatban is ugyanazok az elvek érvényesek, hogy tudniillik e *speciess* feladatához elegendő, hogy akcidenteek legyenek, és nem létezik olyan ágens, amely létrehozná ezeket szubsztanciaként. Ugyancsak felmerül az az érv, miszerint az ilyen szubsztanciáknak anyagi és testi természetűeknek kellene lenniük, aminél fogva térben helyezkednének el, amiből az következne, hogy a felettébb kisméretű agy nem volna képes oly nagy számú képzetet magába foglalni, hiszen az ilyesfajta képzetek csakis egyedi dolgokat reprezentálnak. Azt tapasztaljuk ugyanis, hogy emlékezetünkben az egyes dolgoknak számtalan képzetével rendelkezünk; az agy tehát nem tudna annyit befogadni ezekből, ha azok térben elhelyezkedő testi részecskék volnának. Az említett érvek sem szorítanak minket sarokba, mert ahogy az értelem nem mindig gondolja el a dolgokat aktuálisan, jóllehet úgy rendelkezik minden dolog *speciess*ével, hogy azok inherensek benne, úgy a képzetalkotó képesség sem stb. Azt is vedd hozzá, hogy még ha valamilyen testi részecskék volnának is, ugyanez a nehézség adódna. Annak tehát, hogy a megismerő képesség nem aktuálisan gondolja el és ismeri meg mindazt, aminek a *speciess*e megvan benne, más oka van: az, hogy a megismerő képesség nem figyel az összes *speciess* reprezentációjára, és nem is folyton használja ezeket elevenen (*vitaliter*). Az pedig, hogy az agy sérülését követően eltűnnek képzetek, nem amiatt van, hogy ezek a testi részecskék eltávoznak belőle. Hiszen előfordulnak efféle tünetek az agy károsodása és zúzódása nélkül is, ilyenkor tehát e testi részecskék nem tudnának eltávozni. Következésképpen vagy az a jelenség oka, hogy az agy nem elég erős ahhoz, hogy használja a képze-

---

<sup>2</sup> Azaz ha járulékként léteznének, hiszen az „inherencia” (a szubsztanciában való létezés) a járulékokra jellemző létmód.

teket, vagy az, hogy e képzetek – lévén járulékok – fennmaradásuk tekintetében az agy megfelelő diszpozíciójától függenek, amely ha megszűnik, elpusztulnak.

Helyes tehát az egyetemes tétel, amelyet megfogalmaztunk, miszerint minden intencionális *species* járulék, mégpedig minőség, mivel a járuléknak nincs más kategóriája, melyhez tartozhatna.

4. Ebből a tételből azt a következtetést vonom le először is, (1) hogy a megismerő képesség és az intencionális *species* közti egység járulékos, olyan, amilyen a járulék és a hordozó alany között szokott lenni, és nem gondolható el semmilyen ennél nagyobb reális egység, bármit mondjon is Caietanus ott,<sup>3</sup> ahol a Kommentátor<sup>4</sup> híres állítását mutatja be, miszerint az intelligibilis *species* és az értelem szorosabb egységet alkot, mint az anyag és a forma, mivel az anyagból és a formából egy harmadik, mindkettőtől különböző egység jön létre, de az anyag nem válik formává; míg ellenben a tárgyból és a megismerő képességből nem egy harmadik egység jön létre, hanem maga a megismerő képesség válik magává az intelligibilis tárggyá. A szó szoros értelmében véve azonban ez az állítás hamis, mivel a forma és az anyag között az egyesülés szubsztanciális, és önmagában vett egység lesz belőlük; a megismerő képesség és a tárgy között viszont csak járulékos egyesülés gondolható el, különösen amikor az egyesülés a *species* közvetítése révén megy végbe. Az, hogy az intellektus magává az intelligibilis tárggyá változik, csak olyan értelemben mondható, hogy valamilyen intelligibilis dolgot reprezentáló *species* révén formára tesz szert; ez azonban nem lépi túl az egyesülés járulékos módját.

Mindemellett, amikor az üdvözült ember értelme az isteni lényeket látja, és bensőségesen eggyé válik vele, hogyan érthetjük azt, hogy az értelem magává a lényeggé válik? Sehogyan, legfeljebb módfelett metaforikusan. És mégis, ebben a lehető legnagyobb egység jön létre az értelem és az intelligibilis tárgy között; tehát stb.<sup>5</sup>

---

<sup>3</sup> Thomas de Vio Caietanus: *Commentaria in Summam theologicam Angelici Doctoris sancti Thomae Aquinatis* 1 p, q 14, a 1. (Vö. *Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia*. ed. Leonina, Romae ex Typographia Polyglotta. 1888. tom. IV. 167b)

<sup>4</sup> Averroes: *De anima* III. 5. (*Corpus commentariorum Averrois in Aristotelem* vol. VI. 1.: *Averrois Cordubensis commentarium magnum in Aristotelis de anima libros*. Ed. Stuart Crawford, Cambridge MA: The Mediaeval Academy of America, 1953, 387. skk.)

<sup>5</sup> A hiányzó konklúzió: a kettő közötti kapcsolat nem szubsztanciális egység, hanem járulékos csupán.



5. Caietanus azonban azt mondja, hogy az értelem intelligibilis, ámde nem reális értelemben válik magává az intelligibilis dologgá. Sehogy nem látom be azonban, hogyan máshogy érthetnők ezt az „intelligibilis módot”, mint úgy, hogy csupán „névlegesen”, mivel a valóságban csak megismerő képességet, *speciest* és köztük végbemenő járulékos egyesülést látok.

Továbbá intelligibilis módon egyesülni vagy reális egyesülést jelent, vagy nem. Ha nem, akkor nincsen egyesülés, és ennek az egyesülésnek az erejéből nem következhet reális tevékenység, tudniillik megismerés. Ha azonban reális egyesülésről van szó, akkor a distinkció lesz semmis; és az előbbi érv következik, mivel különböző dolgok között megy végbe egyesülés; és ez az egyesülés nem szubsztanciális, mivel járulékok között megy végbe; s ennél fogva – amit bizonyítani kívántunk – járulékos. Nem szorosabb tehát ez az egység, mint ami az anyag és a forma között jön létre, és maga a megismerő képesség sem változik át a tárggyá.

Továbbá amikor azt mondja, hogy az értelem magává az intelligibilis tárggyá változik, akkor ezt az értelem kapcsán vagy a *speciestől* elvonatkoztatva érti, vagy pedig úgy, hogy az egységet alkot a *speciesszel*. Az első azonban nem állítható, mivel maga a megismerő képesség, amennyiben a *speciestől* külön tekintjük, semmi olyan reális dologgal nem rendelkezik, amivel korábban ne rendelkezett volna. Ha pedig azt képzelnénk, hogy a *species* elkülönül, akkor semmi sem marad majd az értelemben, ami magává az intelligibilis dologgá vált volna. Ha viszont a másodikat állítanád, akkor semmi mást nem mondanál ezzel, mint hogy a megismerő képesség és a *species* összetétele maga a tárgy, reprezentatív létmódban, ami ugyan igaz, csak hogy járulékos egyesülés révén alkot egységet – és ez az, amit bizonyítani akartunk.

Erre azonban azt felelheti Caietanus, hogy a *species*ben két dolgot kell figyelembe venni, tudniillik azt, hogy kép és azt, hogy minőség; minőségként inherens, és járulékos egységet alkot; képként azonban nem inherens, hanem közvetlenül egyesül a megismerőképességgel, olyannyira, hogy a megismerőképesség magává a reprezentált dologgá változik át. Alább el fogjuk mondani, hogy mit kell erről a distinkcióról gondolnunk. Ami azonban a jelen kérdést illeti, nem tartozik ide, mivel bármelyik értelemben vegyük is, a *species* csak a megismerőképességtől elkülönülő járulék lehet, s ennél fogva csak járulékos egységet alkothat vele.

6. Másodszor, (2) azt a következtetést vonjuk le ebből a tételből, hogy az intencionális *species* magával hozza járulékként való létmódját, és ezt juttatja el a

megismerőképeséghez a benne való reális inherencia révén. Ezen a téren ugyan-  
csak téved Caietanus,<sup>6</sup> mikor azt mondja, hogy a *species*, midőn reális inherencia  
révén első aktualitásba hozza a megismerő képességet, tökéletlen létmóddal  
rendelkezik, amikor azonban második aktualitásba, vagyis a tényleges megisme-  
rés állapotába hozza, akkor teljes létmóddal bír, mivel – mint mondja – a *species*  
úgy viszonyul az aktualitáshoz, mint a forma a létezéshez, mivel a *species* léte  
(amennyiben létezésében megismerhető) a megismerésben áll.<sup>7</sup>

Mindez érthetetlen, mert jóllehet vannak rá szavaink, az elme nem fogja fel  
a dolgot. Mert mit is jelent az, hogy a *species* létmódja a megismerés? Hiszen a  
*species*nek megvan a saját létezése (*entitas*), amely elkülönül a megismerés aktu-  
sától, következésképpen ebben áll az ő sajátos létmódja, amit megőriz, akár  
aktuálisan megismer a megismerőképeség, akár nem. Hasonlóképp, hogyan  
értjük azt, hogy a megértés nem más, mint a *species* formai hatása? A formai  
hatások ugyanis a járulékos formában való inherenciájuk miatt jelentkeznek, a  
*species* azonban nem idéz elő megismerést a pusztá jelenléte révén, mivel akkor  
is képes az értelemben jelenlévő *species*ként megmaradni, amikor maga az érte-  
lem nem végez megismerést. Ebből következik egy másik érv: mivel a formai  
hatás mindaddig elválaszthatatlan a formától, amíg az az alanyban van, a meg-  
ismerés aktusa azonban elválik a *speciestől*, a megismerés ennél fogva nem a  
*species* formai hatása. Hasonlóképp, a megismerés aktusa és a *species* két külön-  
böző minőség; egy minőség pedig nem lehet formai hatása a másiknak, hiszen  
ezeknek két különböző formája van, és mindkettő különböző formai hatással  
bír. Továbbá alább bizonyítjuk majd, hogy a *species* hatóokként működik közre  
a (megismerési) aktusban,<sup>8</sup> s ennél fogva nem formai oka annak; a *species*nek  
tehát saját, az aktustól különálló létmódja van, amit az alanynak átad. Azt

---

<sup>6</sup> Thomas de Vio Caietanus: *Commentaria in Summam theologicam Angelici Doctoris sancti Thomae Aquinatis* 1 p, q 12, a 2–3 (Vö. *Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia*, id. kiad. 4:119b).

<sup>7</sup> Az utolsó tagmondat nehezen értelmezhető. Alvarez alaposan átfogalmazott változata szerint az *intelligibilis species* létezése a megértésben áll: „mivel a *species* létezése – amennyiben értelemmel megragadható – a megértésben áll.” (Francisco Suárez: *De anima*. Lyon: Jacques Cardon – Pierre Cavellat, 1621. 110aC, Suárez szövegének teljes átdolgozása rendtársa, Baltazar Alvarez munkája. Alvarez nevével az alábbiakban erre a kiadásra utalunk.)

<sup>8</sup> Lásd d. V. q. 4. c. 2. Itt arról beszél a szerző, hogy a *species* a megismerési aktus egyik hatóoka.

mondod majd: a *species* hatására miért nem kap nevet az alany.<sup>9</sup> Hiszen az elnevezés a létmódból adódik, ha tehát sajátos létmódot ad, akkor elnevezéssel is fel kell ruházni az alanyt. Erre az a felelet adható, hogy mindez így van, általában azonban mégsem használjuk ezt a megnevezést, mivel ezek a *species*ek nem ismertek, és érzékeinkkel nem igazán észleljük őket, illetve mivel e *species*ek rendeltetése elsősorban az, hogy tárgyakat reprezentáljanak, és hogy a megismerést szolgálják, ezért velük kapcsolatban elsősorban ezt vesszük figyelembe, anélkül, hogy megneveznénk az alanyt, amely mintegy járulékosan köthető ehhez.

7. (3) Végezetül e tétel tárgyalása során szem előtt kell tartani, hogy nem azt állítjuk, miszerint a megismerő képesség számára szükségszerű, hogy hozzá járulékosan kapcsolódó *species* hozza az aktualitás állapotába, hogy képessé váljon a megismerésre, hanem annyit mondunk csupán, hogy amikor a tárgy nem önmaga révén egyesül a megismerő képességgel, hanem egy közbülső *species* által, akkor ez a *species* járulék; ha azonban olykor előfordul, hogy közvetlenül maga a tárgy egyesül a megismerő képességgel – miként úgy hisszük, hogy ez az üdvözültek esetében történik – akkor nincs szükség olyan *species*re, amely járulékosan kapcsolódna a megismerőképességhez.

8. Második tétel: ezek a *species*ek nem ugyanahhoz a nemhez (*ordo*) és fajhoz (*species*) tartoznak, mint a tárgyaik. Ez a következtetés alább Arisztotelész 2. könyv 12. fejezetének 125. szövege alapján is levonható,<sup>10</sup> – itt azt mondja, hogy az érzék anyag nélkül fogadja be a *species*eket. E megfogalmazásában anyagnak egy minőség reális természetét hívja, mint például az illatot stb., és ez olyan, mintha azt mondaná, hogy a látás nem materiálisan fogadja be a színt magát, hanem egy *speciest* fogad be, amely ezt a színt reprezentálja; tehát világosan értésünkre adja, hogy a szín és a *species* fajtájukat tekintve különböznek egymástól.

Ez a tétel az intelligibilis *species*ek kapcsán is érvényes, ezek ugyanis valamiféle szellemi járulékok, míg a megismert dolog gyakran valamilyen materiális szubsztancia. Az érzéki *species*ek kapcsán pedig bizonyítható a tétel, nyilvánvaló

---

<sup>9</sup> Az ellenvetés lényege a következő: ha a *species* egy az alanyhoz önállóan kapcsolódó járulék (akcidens), akkor ennek segítségével éppúgy meg kellene tudnunk nevezni az alanyt, mint például a hő járuléka alapján, amikor a vizet (amelynek az akcidense) *melegnek* nevezzük.

<sup>10</sup> Arisztotelész: *A lélek* II. 12. (424a12 skk.)

ugyanis, hogy a tárgynak van ellentéte, és nem a *species*nek, ahogyan a fehér és a fekete szín ellentétesek, a *specie*sek azonban a legkevésbé sem azok; tehát...<sup>11</sup> Az érv első fele nyilvánvaló, mivel ez a két *species* jelen lehet ugyanazon szemben vagy közegben.

9. Azt feleli erre Durandus,<sup>12</sup> hogy a fehér és a fekete színnek ezek szerint nem két *specie*se van, hanem egyetlen köztes, amely mindkét tárgyat reprezentálja. Ez azonban – vagyis, hogy egyetlen *species* reprezentáljon ennyire különböző és ellentétes dolgokat – lehetetlen. Nem lehet ugyanis egy és ugyanazon *species* egymással ellentétes dolgok hasonmása, lehetséges ugyanis, hogy a fehér és fekete szín *specie*sei a legerőteljesebben vannak jelen egyszerre egyazon közegben; az azonban felfoghatatlan, hogy egy minőség két legnagyobb mértékben ellentétes dolgot reprezentáljon, főleg hogy maga Durandus a *specie*st ugyanazon faj alá sorolta, mint ahová a tárgyat, ahogy arról szó lesz majd. Ugyanígy, ha e minőség fehér és fekete, akkor csak virtuálisan és gyenge formában felel meg ezeknek, következésképpen nem reprezentálhatja őket teljes terjedelmükben. Ám ami ebből következik, az ellentétes a tapasztalattal. Hasonlóképp, aki rendelkezik a fehér szín *specie*sével, annak szükségképp rendelkeznie kellene a fekete szín *specie*sével is, és fordítva; aki tehát fehér színt lát, annak szükségképp feketét is látnia kellene. Ez a következtetés pedig hamis, mivel, ha egy fehér és egy fekete tárgy van velünk szemben, látni fogjuk egyiket a másik nélkül, holott mindkettő ugyanabban a közegben sokszorozza meg a *specie*sét.<sup>13</sup>

10. Ezek az érvek nem csupán azt bizonyítják, hogy ellentétes tárgyak *specie*sei különállóak, jóllehet egyszerre lehetnek jelen ugyanabban a közegben, hanem azt is, hogy annyi *species* sokszorozódik meg a szemben, ahány látott, vagyis reprezentált dolog van, mivel egyetlen *species* nem lehet a legkülönbözőbb tárgyakra vonatkozó hasonlóság, hacsak nem kiválóbb és magasabb

---

<sup>11</sup> A ki nem mondott konklúzió: a *specie*sek és mindazon tárgyak, amiket megjelenítenek, valóban nem ugyanazon genuszba és fajba tartoznak. Suárez itt a kontrárius ellentétekről beszél, amelyek nem lehetnek egyszerre igazak, de lehetnek egyszerre hamisak. Így a tárgy (egy meghatározott része) nem lehet egyszerre fehér és fekete, de lehet, hogy egyik sem (hanem pl. zöld). Ezzel szemben egy fehér és egy fekete tárgy *specie*se egyszerre meglehet a megismerőben.

<sup>12</sup> II. *Sent* d. 3. q. 6. nn. 10. (Durand de Saint Pourçain: *In Petri Lombardi Sententias theologicas Commentariorum libri IV*. Lyon: Guillaume Rouillé, 1563. 118vB)

<sup>13</sup> A *species* megsokszorozódása a közegben a tárgy minőségének az érzékelőhöz való eljuttatása miatt szükséges.

genuszba tartozik, márpedig az érzéki *species* nem ilyen, és nincs is olyasmi, ami ezt ilyenként létrehozhatná. Ebből adódóan kizárólag az angyalok esetében vannak olyan egyetemes *specie*sek, amelyek több dolgot reprezentálnak, jóllehet ennek az ellenkezőjére céloz Szt. Tamás,<sup>14</sup> mikor azt mondja, hogy ugyanazon *species* révén látjuk a tükröt és a tükörben lévő dolgot. Ez azonban úgy tűnik, nem így van, miként a bemutatott érvek és egyéb tapasztalatok is bizonyítják, mivel lehetséges, hogy a tükröt látjuk, nem pedig a dolgot rajta keresztül, még akkor is, ha az visszaverődik, például ha szemünk olyan távol lenne, hogy elérnének hozzá a tükör *specie*sei, a belőle visszaverődő *specie*sek azonban nem; ezek a *specie*sek tehát különbözőek.

11. E tétel mellett szól továbbá az az érv is, hogy ha egy szín *specie*se szín volna, akkor látszana a közegben; nem látszik azonban, tehát... Hasonlóképp, ha szín lenne, nem idézne elő érzékelést, mivel Arisztotelész szerint az érzékelhető dolog az érzékszervre ráhelyezve nem idéz elő érzékelést.<sup>15</sup> Hasonlóképp a fehér szín nem hoz létre aktívan egy másik fehér színt, hiszen ha létre tudna hozni egy másik fehér színt – legalább halvány formában –, lassanként képes volna növelni és tökéletessé tenni azt, ami pedig nem történhet meg, miként az a tapasztalatból nyilvánvaló. Hasonlóképp, ha a fehér szín *specie*se fehér szín lenne, az meggátolná a fekete szín látását, de nem gátolja meg. Végezetül a belső érzéki *specie*sek a külső érzék *specie*seivel ugyanazon genuszba tartoznak; a *specie*sek azonban, mivel belsők, anyagilag nem azonosak a tárgyaikkal, mivel a képzetalkotás nem rendelkezik hanggal önmagán belül, amint az világos. Tehát...<sup>16</sup>

12. Elfogadja ezt a tételt Szt. Tamás,<sup>17</sup> a Kommentátor,<sup>18</sup> Albertus<sup>19</sup> és Szt. Ágoston<sup>20</sup> is, akik mind kijelentik, hogy az ellentétes dolgokat reprezentáló *specie*sek egyszerre jelen lehetnek ugyanabban az alanyban, mivel olyan intencionális minőségek, melyek egymás között nem ellentétesek. Arisztotelész pedig, mikor *A lélek* második könyvében azt a kérdést tette fel,<sup>21</sup> hogy ellentétes dol-

---

<sup>14</sup> Aquinói Szent Tamás: III. *Sent* d. 3. q. 14. a. 1. *qsn*c. 4. ad 1.

<sup>15</sup> Vö. *A lélek* II. 9. (421b17 skk.)

<sup>16</sup> A hiányzó következtetés: a megismerés egyes tárgyait külön *specie*sek reprezentálják.

<sup>17</sup> Aquinói Szent Tamás: *Sententia libri Metaphysicae*, *Lectio* VI. n. 8.; *De veritate* q. 8. a. 11.

<sup>18</sup> Averroës: *De anima* III. 121. (id. kiad. 317.)

<sup>19</sup> Albertus Magnus: *De Anima* 2. könyv, 4. értekezés, 11. fejezet.

<sup>20</sup> Augustinus: *De Genesi ad litteram* VII. 21. 29. (PL 34:366.)

<sup>21</sup> Arisztotelész: *A lélek* III. 2. (426b29-427a16.)



gok *specie*sei miként lehetnek egyszerre ugyanabban az alanyban, ezt nem elégségesen oldotta meg, ellenben Az érzékelés és tárgyainak a végén ugyanígy válaszol, s e szöveghelynél Szt. Tamás az utolsó lectionban igen jól fejti ki a kérdést.<sup>22</sup>

13. E tétel ellenkezőjét vallja Durandus,<sup>23</sup> kiváltképp ami az érzéki *specie*seket illeti, valamint Vallés a *Viták* II. könyvében,<sup>24</sup> ahol sok mindent tanít a *specie*sekről, sok szempontból azonban nem az igazat. Nézetüket azzal igazolják, hogy a tárgy és a *species* úgy viszonyulnak egymáshoz, ahogy a fény (*lux*) és a világosság (*lumen*). Márpedig ezek ugyanabba a fajba tartoznak, tehát...<sup>25</sup> Feleletül tagadom az első premisszát, bármi legyen is a helyzet az alsóval, ami ugyancsak kétséges. Másodszor így érvelnek: a *species* a dolog hasonmása; nem áll fenn azonban hasonlóság olyan dolgok között, amelyek fajtájukat tekintve különböznek egymástól. Ezt válaszoljuk: ez az érv azt is bizonyítaná, hogy a szín intelligibilis *specie*sei ugyanazon faj alá tartoznak, mint a szín; ez viszont nyilvánvalóan hamis. Emiatt mondjuk, hogy a létezésben való hasonlóság faj tekintetében vett egységet kíván, míg a reprezentatív hasonlóság a legkevésbé sem követel ilyet. Harmadszor úgy érvelnek, hogy a tárgy tevékenysége azonos értelemben vett tevékenység (*univoca*). Feleletül tagadom az első állítást. Alább mondjuk el, hogy ez a tevékenység miként megy végbe. Negyedszer nehezebben cáfolható érvük e tétel mellett, hogy a szín *specie*se látható, tehát szín. Az első állítás nyilvánvaló a tükörből, melyben az ember látja a *specie*sek által ábrázolt arcát; vagyis *specie*seket lát; a *specie*sek ennél fogva láthatóak. Ugyanígy, ha egy piros edényre fény vetül, a napsugarak pedig visszaverődnek a falra, a falon látszik a piros szín, amit a visszaverődés okozott; ez pedig nem más, mint a piros szín *specie*se; tehát...<sup>26</sup>

14. A tükörről elmondottak kapcsán sokan úgy gondolják – és ez a közvélekedés is –, hogy a dolog azért látszik a tükörben, mivel úgy tűnik, az érzékszerv

---

<sup>22</sup> Arisztotelész: *Az érzékelés és tárgyai* 7. (448a2–19. skk.); Aquinói Tamás, *Sententia libri De sensu et sensato. Tractatus I*, lectio 18, notae 2–3.

<sup>23</sup> II. *Sent* d. 3. q. 6. n. 17. (id. kiad. 119rA); IV. d 49. q. 2. n. 13. (id. kiad. 355vB–356rA)

<sup>24</sup> Francisco Vallés: *Controversiarum et philosophicarum libri decem*. II. könyv, 31 fejezet. (Frankfurt: Andreas Wechel, 1590. 115–116.)

<sup>25</sup> A hiányzó következtetés: a megismerés tárgya és a *species*, mely az előbbit reprezentálja, azonos kategóriákba tartoznak szerintük.

<sup>26</sup> Tehát a *specie*sek valóban láthatóak.

a tükörben lévő dolgot oly módon érzékeli, mintha egy képen ábrázolva látná. Ezért ahogy a szem, amikor egy képen lát egy dolgot, közvetlenül a képnél magánál áll meg, úgy tűnik, ugyanúgy áll meg a tükörben ábrázolt képnél is. És ennek alapján azt lehet felelni az érvre, hogy a *species* a saját létezése szerint nem látható, a tükörben ugyanis senki sem a *species* létezését látja, ám reprezentatív létmódja szerint látszódhat, mivel így ugyanazt a szerepet játssza, mint maga a tárgy.

15. Ezt a megoldást azonban nem fogadjuk el. Először is, mert nem érthető, hogy milyen módon lehet látni egy dolgot reprezentáló létmódban (*in esse repraesentativo*), saját létezésben (*in entitate sua*) azonban nem, hiszen ez a reprezentáló létmód a létezés valóságos módozata, és amilyen mértékben reprezentáló, olyan mértékben létező; ha tehát a *species* mint reprezentáló dolog látszik, akkor mint létező is látszik. Másodszor, mert hamis az az elgondolás, hogy a látás végpontját a tükörben lévő kép jelenti, holott a tükör csupán arra szolgál, hogy létrejöjjön benne a *speciess*ek visszaverődése, a látás során pedig nem a tükörben lévő dolog látszik, hanem közvetlenül maga a dolog. Emellett a következőképp fogunk érvelni.

(1) A tapasztalat segítségével: a tükörben látható dolgot ugyanis nem a tükör felszínén látjuk, hanem mondhatni beljebb, és akkora távolságra, amilyen messze az általunk nézett dolog van a tükörtől; a *species* viszont csak a tükör felszínét érinti, és legtöbbször abban a vastagságban csupán, ameddig a tükör átlátzó. Emiatt ha maga a *species* jelenne meg reprezentáltként a tükörben, mintha csak oda lenne festve, akkor a tükör felszínén vagy vastagságában kellene látnunk; viszont – miként ez nyilvánvaló – nem így látjuk, tehát...<sup>27</sup>

(2) Egy másik megfigyelés a következő: akik szemüvegen vagy más olyan átlátszó kristályokon (*luminaria christalina*) keresztül néznek, amelyek arra valók, hogy egy távollévő tárgyat lássanak vele,<sup>28</sup> ha a tárgy a hátuk mögött van nagy távolságra, a tükör meg a szemüveg előtt közel, akkor kiválóan látják a tükörben a hátuk mögött lévő tárgyat. Ez tehát annak a jele, hogy nem a tükör által visszavert *species* látszik, hanem maga a tárgy, ami messze van – mivel az átlátzó kristályok a távoli dolgok látására alkalmasak, és alkalmatlanok arra, hogy

---

<sup>27</sup> Tehát a tükörben nem a *speciest* látjuk, hanem magát a tárgyat.

<sup>28</sup> Minthogy e megfogalmazások Suárez munkájának korai rétegéhez tartoznak, valószínűbb, hogy valamilyen szemüvegre utalhatott, s nem távcsövekre vagy teleszkópokra, amelyek – bár kezdetleges formában korábban is léteztek – 1608 után váltak közismertté.

közeli dolgokat lássunk velük. Emiatt ha a tükör által visszavert igen közeli *species* látszana, nem látszana megfelelően.

(3) Végül: ha a *speciest* láthatnánk a tükörben, láthatnánk a közegben is.

16. Azt kell tehát mondanunk, hogy a *specie*sek nem látszanak, hanem csak visszaverődnek a tükörben, és így jutnak el egészen a szemig, és általuk maga a dolog látszik közvetlenül. Ami a másik, piros színű vázakkal kapcsolatos érvet illeti, vannak olyanok, akik azt mondanák, hogy ebben az esetben<sup>29</sup> valódi szín jön létre, mert bár a szín nem képes önmagához hasonló dolgot létrehozni aktívan, a napsugarak segítségével mégis képes létrehozni azt, ha más nem, halvány formában.<sup>30</sup> Mások azt állítják, hogy ebben az esetben<sup>31</sup> csak a piros szín *specie*sével van dolgunk, és ez az, amit látunk. Azonban egyik megközelítést sem szükséges elfogadnunk, ahogy ez később a 7. disputációban nyilvánvaló lesz. Azt állítjuk tehát, hogy a falon csupán bizonyos csillogás van, ám pirosnak látszik a piros szín *specie*sei miatt, amelyek hozzávegyültek, és amelyek a visszaverődés útján eljutnak a szemhez. Ezek a *specie*sek – mivel láthatatlanok – nem látszanak, de általuk látszik az a szín, amelytől származnak.

17. A *specie*sek szellemi vagy anyagi jellegéről. Harmadik tétel: az intencionális *specie*sek kizárólag az értelemben szellemiek és oszthatatlanok, más megismerő képességekben viszont anyagiak és oszthatóak. A tétel első fele bizonyos a korábban kimutatott tétel alapján,<sup>32</sup> ti. hogy ezek a *specie*sek az értelemben mint alanyukban vannak jelen, mivel egy járulék arányosan viszonyul ahhoz az alanyhoz, amelyben található; az értelem viszont szellemi jellegű, tehát a benne létező *specie*sek is. A tétel második fele ellentmond Venetus kommentárjának, amelyet *A lélek* II. könyvéhez írt (tx. 127), valamint annak, amit Pisanus a *Perspektívájában* (p. 2 prop. 5) ír. Ők általános érvénnyel állítják, hogy minden *species*, még az érzéki *specie*sek is, oszthatatlanok és nem anyagiak. Azonban az előzővel megegyező érvelés miatt a tételnek ez a része is annyira bizonyos, mint az első, mert a járulékos forma arányosan viszonyul az alanyául szolgáló képességhez; viszont minden érzékelő képesség anyagi jellegű és kiterjedt, tehát a bennük mint alanyukban lévő *specie*sek is azok. Ezt a tapasztalat is megerősíti: a

---

<sup>29</sup> A tömör kifejezés miatt (*ibi*) ez a fordítás is lehetséges: „a falon”.

<sup>30</sup> A kifejezéshez lásd 9. fejezet.

<sup>31</sup> Vagy: „a falon”.

<sup>32</sup> Lásd 3. fejezet. A harmadik tétel megfogalmazása pontatlannak tűnik, különösen az utalás alapján: az „értelem” valószínűleg egyszerre utal minden magasabb rendű képességre (pl. emlékezet), „a más megismerő képességek” pedig csak az érzékekre vonatkoznak.

tükörben ugyanis a *species* kiterjedt formában verődik vissza, ha ugyanis össze-törlik a tükör – amely hiánytalan egészként ábrázolja az arcot –, és csak a tükör fele marad meg, akkor a korábbiaknak megfelelően az arcnak is csupán az egyik fele lesz ábrázolva. Ez azért van így, mert a sértetlen tükör egészében az arc hiánytalan egésze verődik vissza, egy részében viszont csak az arc egy része; tehát...<sup>33</sup> Hasonlóképp a kicsi tükörben egy dolog kisebbnek tűnik, a nagyobb tükörben nagyobb, tehát egy nagyobb tükörben nagyobb *species* jön létre, egy kisebb tükörben kisebb. Ha viszont oszthatatlan volna, egyenlő nagyságúnak mutatkozna akármilyen tükörben. Ugyanígy, mivel lehetséges látni a tárgy egy részét úgy, hogy közben nem látszik az egész,<sup>34</sup> tehát más az a *species*, amelyik a részt reprezentálja, és más az, amelyik az egészet – az a *species* tehát, amelyik egy részt reprezentál, része annak a *species*nek, amelyik az egészet reprezentálja hiánytalan egészként.

18. Viszont még ekkor is megmarad egy nehézség a tétel második részét illetően. Ha ugyanis egy *species*, például amelyik a látáshoz tartozik, kiterjedt, és a különböző részei révén reprezentálja a tárgy különböző részeit, miképpen látszódhat és hogyan lehet reprezentálva e *species* révén egy nagy méretű tárgy?<sup>35</sup> Nem könnyen lehet erre választ adni. Ezért is mondják egyesek, hogy az egész látható tárgy csupán egyetlen *speciest* hoz létre, és amennyiben erre az őt befogadó alany részei felől tekintünk, kiterjedt és osztható, amennyiben viszont a reprezentáló funkciója szempontjából tekintünk rá, nem osztható, hanem egészként reprezentálja a látható tárgy egészét, és bármely része is az egészet reprezentálja. Ezzel a vélekedéssel szemben azonban nem kevésbé érvényesek az idézett ellenérvek és tapasztalatok, mint a másikkal szemben.<sup>36</sup> A tapasztalataink ugyanis azt mutatják, hogy a *species* egy része a tárgy egy részét reprezentálja és nem az egészét. Ebből a vélekedésből továbbá az következik, hogy csupán egy *species* reprezentál két falat, és bármelyik részével mindkét falat reprezentálja, mivel ugyanaz a viszony áll fenn a két falnál és ugyanannak a *species*nek a két részénél. A következtetés viszont – amint ez nyilvánvaló – a második tétel során elmondottak értelmében hamis.

---

<sup>33</sup> A hiányzó következtetés: az érzéki *species*ek anyagi jellegűek és oszthatóak.

<sup>34</sup> Lehetséges, hogy Suárez az előző példákat folytatva a tükörben megjelenő érzettárgyról beszél itt.

<sup>35</sup> Alvarez szövegváltozata szerint: „[...] egy nagy tárgy, mint amilyen a hegy.”

<sup>36</sup> Feltehetően a 14. fejezet végén bevezetett saját létezés és funkció közötti distinkcióra, és 15. fejezetben az ez ellen irányuló érveire utal.

19. Ezért mondjuk azt, hogy az érzettárgy, például a látás tárgya, körben sokszorozza meg a saját hatását, mivel minden hatást kifejtő természeti dolog közös tulajdonsága, hogy hatása körkörös. Arisztotelész ezt *Az alvás és az ébrenlét* című könyvében kifejezetten a *specie*sekről állítja.<sup>37</sup> Ezt erősíti meg a tapasztalat is, mivel aki a folyó partján áll, az minden irányban látható a levegőn és a vízben keresztül; tehát minden irányba megsokszorozza a *specie*seit. Ebből az a következtetés vonható le, hogy a látható tárgy mind önmaga egészét, mind az összes részét tekintve minden irányban létrehozza a maga *specie*sét a közegben, és ekképp nincs a közegnek egyetlen része sem, amelyben ne lenne jelen az egész vizuális *specie*s. Azonban ez a *specie*s nem egyszerű és oszthatatlan, hanem több részből áll össze, és ezek révén reprezentálja a tárgy különböző részeit. Hiszen nyilvánvaló a tapasztalatból, hogy az egyik rész elkülöníthető a másiktól, ennek megfelelően ha eltávolítjuk az érzettárgy egy részét, akkor ezzel ennek a résznek a *specie*sét távolítjuk el, nem pedig valamely más részhez tartozót. Ezek a részei nem szükségképpen vannak az alany különböző részeiben, hanem jelen lehetnek ugyanabban a részében az egész tárgy egyetlen *specie*sét adva ki.

20. Viszont még ekkor is megmarad a nehézség, mert ha a tárgy egészét reprezentáló *specie*s az alannak ugyanabban a részében van, és tetszőleges részben jelen van az a *specie*s is, amely a tárgy tetszőleges részét reprezentálja, akkor a reprezentáció homályos és zavaros lesz. Továbbá amikor egy látható tárgy *specie*se a tükörben visszaverődik, ha a tükörnek tetszőleges részében ott van a látható tárgy egészét reprezentáló *specie*s, akkor a tükör bármely része az egész *specie*st verné vissza. Azt válaszoljuk erre, hogy a reprezentáció nem lesz sem homályos, sem pedig zavaros, mivel a *specie*sek egyenes vonalban és a lehető legrövidebb úton érkeznek az érzékelő képességhez; és minthogy a *specie*sek abban a rendben és azon a módon haladnak a tárgy felől, ahogyan annak részei egymáshoz képest elrendeződnek; ezért zavarosság nélkül látszanak. Hasonlóképpen a tükörben is zavarosság nélkül történik a visszaverődés, hiszen ugyanabban a vonalban, történik a visszaverődés, amelyben a *specie*sek a tükörhöz értek, és ugyanilyen rendben és módon, és a *specie*snek az a része, amely a rövidebb úton sokszorozódik, mindig erősebben hozza mozgásba az érzékelő képességet, vagy ugyancsak erősebben verődik vissza a tükörben.

---

<sup>37</sup> Alvarez változatában: „A hangról”. Vö. Arisztotelész: *Az álmok* 2. (459b13–20); 3. (461a8).



De még mindezek után is maradt egy további nehézség, nevezetesen az, hogy miként tűnhet bizonyos távolságból egy dolog nagyobbnak vagy kisebbnek. Ezt viszont a 7. disputáció 4. kérdésében fogjuk alaposabban megvizsgálni.

21. Negyedik tétel: Az intencionális *speci*esek a tárgyak formai hasonmásai. Ez közös nézete csaknem az összes teológusnak. Szt. Tamás erről 1 p, q 12, a 2 és *A pogányok ellen* 2. könyvének 98. és 3. könyvének 49. fejezetében ír. A tétel az elmondottakból is következik, hiszen a *speci*es azért kerül az érzékelő képességbe, hogy a tárgy szerepét töltsse be; márpedig nem tudja betölteni, ha nem reprezentálja azt. Egyesek viszont azt állítják, hogy azért tölti be ezt a szerepet, mert mintegy a tárgy által elültetett mag. De mit jelent az, hogy „a tárgy által elültetett mag”, ha nem azt, hogy hasonlít rá és vele megegyező fajtába tartozik? Következésképpen egyfajta minőség lesz csupán, amely tökéletlenebb, mint a tárgy, és egyfajta tökéletlen részesedés a tárgyból. Hogyan lesz képes tehát arra, hogy az érzettárgy tökéletes megismerésére vezessen?

Arisztotelész és az összes filozófus azt vallja továbbá, hogy a megismerőképességnek ahhoz, hogy megismerjen, magává a megismerés tárgyává kell válnia annak formája révén; következésképpen vagy reálisan fogadja be magát a formát, vagy valamilyen hasonlóságnak megfelelően. Nem az első, tehát a második. Ezzel egyetért Szt. Dénes, Ágoston és más szentek is, akik ezért feltételezik, hogy az angyalokban jelen van minden dolog hasonmása, és azt állítják, hogy az isteni lényeg azért reprezentál mindent, hogy mindent megismerjen. A tételt megerősíti a tükör *speci*eseivel kapcsolatos tapasztalat is, nem nyilvánvaló ugyanis, hogy miként okozhatná a visszaverődő *speci*es annak az érzettárgynak a világos látását, ami nincs a szemeink előtt, ha nem lenne magát az érzettárgyat reprezentáló valódi hasonmás. Ugyanígy tapasztalatból tudjuk, hogy a képzetalkotás az érzettárgy hiánya esetén is megalkotja annak valamilyen hasonlóságát bennünk, ezt pedig nem tehetné, ha azok a *speci*esek, amelyek benne maradnak, nem lennének az érzettárgyak hasonmásai.

22. Mégis vannak olyanok, akik tagadják ezt a tételt, mivel nem értik, hogy miként lehet egy szellemi jellegű *speci*es egy anyagi jellegű dolog hasonmása. De azért is tagadják, mert nem világos, hogy miként reprezentálható a hang, stb. Ez azonban nem igazán súlyos ellenvetés, mert bár önmagában nehéz felfogni, mégis nyilvánvaló, hogy a dolog nem lehetetlen: hiszen még sokkal inkább szellemi az isteni szubsztancia, és mégis mindent reprezentál, mert nem minden

reprezentáció anyagi jellegű, s nem mindegyik áll vonalakból,<sup>38</sup> hanem létrejöhet intencionális módon; és így jön létre a *specie*sek révén.

23. Azonban kétely merülhet fel azzal kapcsolatban, hogy vajon a hasonlóság a lényegéhez tartozik-e annak a minőségnek, ami az intencionális *species*. Azt válaszoljuk erre, hogy ez így van, mivel ez a *species* egyrészt minőség, másrészt meghatározott minőség, és csak az teszi meghatározott minőséggé, hogy reprezentál. Ugyanígy, mivel az a dolog, ami a *species*, lényegénél fogva minőség; tehát a minőség valamely fajtájába kell tartoznia, és leginkább a diszpozíció fajtájába, mert alkalmassá tesz (*disponit*) a működésre; márpedig csak annyiban tesz erre alkalmassá, amennyiben reprezentál; ez tehát része a meghatározott minőség sajátos természetének. Emiatt a *species*nek ezt a fajta hasonlóságát nem úgy kell elképzelni, mint egy kép mesterséges hasonlóságát, amely a rajzolás mestersége révén létrehozott egyéb minőségeken, tudniillik az így megfestett színeken alapul, hanem ez egy természetes hasonlóság, amely belsőleg illik ahhoz a minőséghez, ami a *species* a maga természeténél fogva. Ezért, ha pontosak akarunk lenni, az ilyen hasonlóságot nem tehetjük a minőség negyedik fajtájába, mivel nem alak, amely anyagi módon reprezentál egy dolgot,<sup>39</sup> – hacsak nem állítod, hogy bármelyik forma, amennyiben reprezentál, a negyedik fajtájába sorolható, s ezért az intencionális *species* különböző szempontok alapján a minőség különböző fajtáiba tartozik; de ezzel most nem foglalkozom, mivel ez csaknem terminológiai kérdés.

---

<sup>38</sup> Suárez itt a reprezentációknak arról a csoportjáról beszél, amelyek piktorális hasonlóságon alapulnak.

<sup>39</sup> Suárez itt feltehetően a minőségnek arra a négy fajtára gondol, amelyeket Arisztotelész vezet be a *Kategóriák* 8. fejezetében (8b25-11a40). A negyedik csoportja a minőségeknek „a mértani alak (*szkhéma*) és az egyes dolgok külső formája (*morphé*)” (10a11–26; ford. Rónafalvi Ö.), tehát az, ami Suárez szerint a leginkább leírhatja első ránézésre a *specie*sek reprezentáló létmódját (ezek Boethius fordításában a *forma* és a *figura*). Érdekes kérdés, hogy Suárez – annak megfelelően, hogy először diszpozíciónak tartotta a *specie*seket – miért nem a minőségek első kategóriájába sorolja őket: „Nevezzük a minőség egyik fajtáját alkatnak (*hexisz*) illetve állapotnak (*diathesisz*). Az alkat abban különbözik az állapottól, hogy maradandóbb és tartósabb.” (8b25–26). Ennek talán terminológiai oka lehet: Boethius fordításában ugyanis az első csoportban az állapotot latinul nem a *dispositio*, hanem az *affectio* jelöli. Arisztotelész egyébként nyitva hagyja más csoportok létezésének lehetőségét a minőségnél – ezt használja ki feltehetően Suárez, amikor a *specie*sek *sui generis* reprezentáló minőségét bevezeti a későbbiekben.

24. Ebből az a következtetés is levonható, hogy nem megfelelő az a széles körben elfogadott felosztás, amellyel az intencionális *species* esetében minőségként és reprezentációként értett létezést szoktak elkülöníteni, bár az az általános vélekedés, hogy ez Arisztoteléstől ered, *Az emlékezet és a visszaemlékezés* 1. fejezetéből, valamint Szt. Tamástól, *A pogányok ellen* 3. könyvének 51. fejezetéből – ez utóbbiban Szt. Tamás azt mondja, hogy az értelem formája az isteni lényeg, de nem a reális létmódnak, hanem az értelemmel felfogható létmódnak megfelelően. Ez a felosztás, mondom, nem megfelelő, minthogy azt a minőséget, ami a *species*, nem gondolhatjuk el teljes egészében a minőség fogalma alá sorolva, ha nem úgy gondoljuk el, hogy reprezentál, mivel – ahogy erről már szó volt – ez része a *species* sajátos lényegének.

Az a kitétel továbbá, hogy „amennyiben reprezentál” vagy megkettőzi a reális létmódot, vagy nem. Ha nem, akkor semmi sem kettőzi meg.<sup>40</sup> Ha megkettőzi a reális létmódot, akkor ez [a második létmód] nem lesz szubsztanciális; tehát járulékos lesz, és nem más kategóriához tartozik, mint a minőségéhez; tehát a minőség létmódját kettőzi meg – ebbéli mivoltában tehát minőség, tudniillik amennyiben reprezentál. Következésképpen nincs semmiféle különbség, hacsak esetleg az nem, hogy „minőségként való létezésről” beszélünk, amikor tudniillik a minőség általános meghatározása szerint gondoljuk el, és „reprezentatív létezést” mondunk, amikor a saját fogalmának megfelelően vesszük.

Arisztotelész pedig, akit fenn idéztünk, nem ezt a különbséget sugallja, hanem egy másikat, ti. hogy a *species* egyszer gyakorolja a reprezentáló dolog funkcióját, mint amikor a megismerő képesség neki köszönhetően működik, máskor pedig nem gyakorolja ezt, mint amikor holtan tartózkodik a megismerő képességben.

25. Megmagyarázzuk Szt. Tamás egy szöveghelyét, *A pogányok ellen* 3. könyvének 11. fejezetét. Szt. Tamás csak azt szándékozik bizonyítani, hogy az isteni lényeg nem úgy az értelem formája, hogy azt reális módon aktualizálná, ahogy a melegség aktualizálja a meleget. És ezt jelzi azzal, hogy azt mondja, „nem a reális létmódnak megfelelően forma”. Intelligibilisnek pedig azért mondja, mert úgy egyesül az üdvözült értelmével (*intellectus*), hogy az intelligibilis *species* szerepét tölti be benne.

---

<sup>40</sup> Tehát ha az „amennyiben reprezentál” kitétel nem jelent egyben reális létezést, akkor nem létezőnek kell tekinteni azt, amire vonatkozik.

26. Arról, hogy miként lehet megismerni a nem létező dolgokat. Van azonban még néhány nehézség a fenti tételek kapcsán. Az első nehézség az első és a negyedik tételre vonatkozik: ha ugyanis a megismeréshez szükség van egy reprezentáló *speciess*re, akkor nem lesz megismerhető egy nem létező dolog, mivel a *speciess*e nem reprezentálhat semmit. A reprezentálót ugyanis reális viszonyoknak kell a reprezentált dologhoz fűznie. Vagy legalábbis a lehetetlen dolog – mint például a kiméra – nem lesz megismerhető, mivel egy lehetetlen dolgot nem lehet reprezentálni.

Hasonlóképp: a gondolati létezőket sem lehet reprezentálni, tehát ezeket se lehet megismerni. A privációnak sem lehet reprezentáló *speciess*e, és mégis megismerjük, mert ahogy látom azt, hogy egy hely világos, úgy látom azt is, hogy sötét. Arisztotelész is gyakran azt mondja ezzel kapcsolatban, hogy ugyanaz az érzék vonatkozik a tárgyra és a privációra.<sup>41</sup>

Azt válaszoljuk, hogy egy nem létező dolog a legkielégítőbb módon reprezentálható, és nincs mindig reális viszony a reprezentáló és a reprezentált tárgy között, hanem a reprezentáló dolog mint olyan egy önálló létező, amely alkalmas arra, hogy vonatkozzon rá (*referring*), ha a reprezentált dolog létezik. A lehetetlen dolog pedig olyan *speciess*ek révén ismerhető meg, amelyek lehetséges részeket reprezentálnak, és ekképp lehetséges a dolgot valami módon lefesteni vagy reprezentálni – ahogy lehetséges egy kimérát, vagyis egy olyan állatot ábrázoló kép, amelynek az egyik része ember, másik része oroszlán stb. Ezek a részek viszont – amennyiben kizárólag egy külső alaknak megfelelően vannak reprezentálva – lehetségesek, és összekapcsolt formában is ábrázolhatók, annak ellenére, hogy e részek szubsztanciális értelemben vett kapcsolata lehetetlen.

A gondolati létezőket pedig azoknak a dolgoknak a *speciess*ei révén képzeljük el és ismerjük meg, amelyeken alapulnak, és ezekhez járul hozzá az értelem diszkurzív tevékenysége és reflexiója. A privációt is ehhez hasonlóan, a saját pozitív *speciess*e révén ismerjük meg, miként ezt Arisztotelész tanítja később [*A lélek*] 2. könyvének 7. fejezetében.<sup>42</sup> Ezért az érvből csupán annyi következik, hogy semmilyen külső érzék nem képes pozitív működés segítségével megismerni a privációt, ahogy a látás nem látja a sötétet pozitív működés segítségével.

---

<sup>41</sup> Arisztotelész: *A lélek* II. 11. (424a10–15.)

<sup>42</sup> Alvarez változata szerint: „[*A lélek*] III. könyvének 7. fejezetében”. Valójában egyik szöveghelyet figyelembe véve sem világos, hogy mire utal Suárez Arisztotelésznek itteni szöveghelyeinél.

vel, máskülönben látná – ami lehetetlen, hiszen nincsen tárgya. Hasonlóképp a hallás is hallaná a hang hiányát. Tehát ezekről az érzékelő képességekről azt állítjuk, hogy saját tárgyaik privációját nem pozitív, hanem privatív módon ismerik meg, minthogy tudniillik ezeknek nincsenek működéseik, az érzettárgy privációját ilyenkor valamilyen belső megismerőképesség ismeri meg, amely rendelkezik a következtetés diszkurzív képességével, a pozitív tárgy *specie*se révén. Amikor ugyanis van fény, a szem azonnal megváltozik, hiszen nem akadályozza semmi, ezért amikor nem változik meg, a belső érzékelő képesség a fény *specie*sei révén<sup>43</sup> felismeri, hogy az adott helyen nincs világosság.

27. Kifejtetjük Arisztotelész egyik alapelvét. A második nehézség a második tételre vonatkozik, mert úgy tűnik, hogy ez a tétel érvényteleníti Arisztotelésznek azt az alapelvét, amely [*A lélek*] III. könyvének 2. fejezetében szerepel: a megismerőképességnek mentesnek kell lennie saját tárgyának természetétől, nehogy „az benne létezve gátolja idegen elem gyanánt”, valamint „a befogadónak mentesnek kell lennie a befogadott dolog természetétől”<sup>44</sup> – a második tételt követve ugyanis elegendő, hogy a képesség saját tárgyának az intencionális *specie*seit fogadja be, ahhoz tehát, hogy képes legyen változást elszenvedni az érzettárgytól, elegendő, ha a megismerőképesség a saját természete révén nem rendelkezik *specie*sekkel, következésképpen nem szükséges, hogy mentes legyen magának az érzettárgynak a reális természetétől. Úgyhogy a szem, ha fehér lenne is, képes lenne befogadni az összes szín *specie*sét, mint ahogy a valóságban is, bár fényes, mégis képes befogadni a fénynek és más látható dolgoknak a *specie*seit.

Azt válaszoljuk, hogy az érvből csupán annyi következik, hogy ezek az alapelvek („benne létezve, stb.” és „befogadóként mentesnek kell lennie stb.”) a megismerő képességekre alkalmazva nem alapulhatnak azon, hogy a befogadó megismerőképességnek nem szabad aktuálisan rendelkeznie azzal a tulajdonsággal, amelyik aktualizálja. Ez alapján ugyanis csak arra lehet következtetni, hogy a megismerőképességnek csak magukkal a *specie*sekkel nem szabad rendelkeznie ahhoz, hogy valamit befogadhasson a tárgytól, és nem arra, hogy a megismerő-

---

<sup>43</sup> Nem érthető, hogy – amennyiben ez nem egy elírás – mire gondolhat Suárez a többes szám használatával itt. Alvareznél: „a fény *specie*se révén”.

<sup>44</sup> Arisztotelész: *A lélek* III. 2. (429a20–21). Annak ellenére, hogy Arisztotelész ezen a helyen ezt csak az értelemmel kapcsolatban állítja, Suárez, ahogy ez majd a későbbiekből kiderül, mindenfajta kognitív képességre általánosan érti, sőt, elsősorban az érzékelő képességre.



képességnek nem szabad rendelkeznie az érzettárgy reális természetével. Ennélfogva ezek az alapelvek nem bizonyulnak szükségképpen igaznak a megismerőképesség mint olyan esetében, hanem ha van bennük igazság, úgy az leginkább az anyagi jellegű dolgokra vonatkozó megismerőképességek esetében van, azok egy speciális állapota miatt, ahogy ezt korábban a 2. disputáció 3. kérdésénél elmondtuk.

28. Ennek megértéséhez meg kell jegyezni, hogy minden anyagi megismerőképesség a test egy meghatározott szervében helyezkedik el, és itt a minőségek egy bizonyos arányára van szüksége ahhoz, hogy ennek köszönhetően megfelelően legyen képes befogadni a hozzá tartozó *specie*seket, mert jóllehet az érzékelhető tárgy okozta változás intencionális, mégis szüksége van az érzékszerv megfelelő diszpozíciójára, hogy a szerv alkalmas módon legyen képes megváltoztatni – ahogy a látószerv sem változhat meg a hangtól, a hallószerv a fénytől, mivel nem fogadhat be tetszőleges *specie*seket akármelyik dolog, hanem minden egyes érzékelhető tárgy olyan meghatározott alanyt követel, amelyet képes megváltoztatni, és amellyel valamiféle összhangban áll és megegyezik, hogy az valamiképpen hasonulni tudjon hozzá. Ebből látni fogjuk a következőkben, hogy minden egyes érzékszerv az érzékelő képességhez tartozó érzettárgyhoz van szabva.

Ezért már ebből a részből is arra a következtetésre juthatunk, hogy ha az érzékelőképesség szerve a tárgy egy részéhez<sup>45</sup> lenne szabva, vagy annak a természetével rendelkezne, akkor ez a legnagyobb mértékben gátolná más részeinek a megismerését. Ezért sincs semmilyen szín a szem pupillájában, mert ha például fekete volna, nem lenne alkalmas arra, hogy befogadja a fehérség *specie*seit, mert a fehérség nem tud megváltoztatni egy fekete dolgot, sem magához hasonló változást előidézni benne, még intencionális módon sem.

29. Másodszor meg kell jegyeznünk, hogy sokféle módon elképzelhető az, hogy az érzékelő képesség önmagában bírja saját tárgyát, vagy annak egy részét. Az első módon úgy, hogy maga a képesség már eleve a saját tárgyának egy része volna, mint hogyha azt képzelnénk, hogy a látás fehérség vagy feketeség volna. A második módon úgy, hogy a tárgy valamely része már eleve össze volna kap-

---

<sup>45</sup> Pontos fordításban szerepel Suárez eredeti megfogalmazása, ezért is fontos megjegyezni, hogy ez eléggé félrevezető: a „dolog része” itt és a továbbiakban az érzettárgynak nem egy darabját, vagy a darabjának egy minőségét jelenti, hanem sokkal inkább egy érzettárgy adott modalitását.

csolva a képességgel, mint hogyha a látásban inherensen volna meg a fehérség. A harmadik módon úgy, hogy [a tárgy valamelyik része] összekapcsolódna az érzékszervvel, mint hogyha a szem pupillája fehér vagy fekete lenne. Mindezen módok esetében szükséges, hogy az anyagi jellegű dolgokra vonatkozó megismerőképesség mentes legyen saját tárgyának a természetétől. Mert ha a megismerő képesség része volna a saját tárgyának, akkor ugyanahhoz a genuszhoz és anyaghoz tartozna, mint amaz – ez azonban ellentétes a megismerőképesség természetével, amely egyfajta anyagtól való elválasztást követel. Emiatt, bár az anyagi megismerőképességek esetében a tárgyak anyagiak, mégis szükségszerű, hogy ezek anyagi jellegétől elvonatkoztasson (*abstrahat*) a megismerőképesség: ezért kell teljesen mentesnek lennie egy meghatározott tárgy természetétől.

Ez a megfontolás nyilvánvalóan nem érvényes a szellemi megismerőképességekre nézve, hiszen ezeknek már önmaguknál fogva szükségszerűen teljesen (anyagtól) elkülönült állapotban kell lenniük ahhoz, hogy megismerjék tárgyait. Az utóbbi megfontolás Arisztotelész szándékát szolgálhatja, azt tudniillik, hogy bebizonyítsa, hogy az értelem nem testi: mivel minden testet saját tárgyaként ragad meg, ezért az értelemnek inkább kell elkülönültnek lennie az anyagtól, mint a testnek magának; ez pedig csak úgy lehetséges, ha az anyagtalan dolgok szintjére emelkedik. Ez az érvelés azt is bizonyítja, hogy az anyagi megismerőképességnek a második módon is kell mentesnek lennie a saját tárgyától, mert ha a tárgy képes volna inherens módon jelen lenni a képességben, akkor az ilyen képesség tökéletlen és túlságosan anyagi jellegű volna, és nem volna alkalmas arra, hogy más egyedi tárgyakat is befogadjon.

30. A fent említett harmadik mód is akadályt jelentene.<sup>46</sup> Ehhez meg kell jegyeznünk, hogy az anyagi megismerőképesség szerve esetében vizsgálható az az alany, amelyben a megismerőképesség tulajdonképpeni alakban létezik, de ezen felül vizsgálható az adott érzékszervhez tartozó egyéb körülmények összessége is, amelyeknek az a rendeltetése, hogy védjék és őrizzék azt. Ennek megfelelően a látásnál az egész szemet mondhatjuk az érzékszervnek, de a tulajdonképpeni szerv a pupilla – míg a további részeknek az a rendeltetése, hogy ezt tökéletes állapotba hozzák. A korábban említett alapelv<sup>47</sup> tehát a megismerőképesség tulajdonképpeni szervével kapcsolatban helyénvaló, mert ha ebben volna bármi a tárgyból, akkor az gátolná más tárgyak megismerését, míg ha az ezt körülvevő többi részben van jelen, akkor nem jelent akadályt – ahogy valóban vannak is

---

<sup>46</sup> Alvarez kiegészítése.

<sup>47</sup> A 27. pont elején lévő Arisztotelész-idézetre utal (lásd 45. jegyzet).

bizonyos színek a szemben, és mégsem képeznek akadályt,<sup>48</sup> mert nem a tulajdonképpeni érzékszervben vannak, hanem csak az ezt körbevevő részekben, oly módon, hogy azt ne gátolhassák.

Annak pedig, hogy az érzékszervben létező tárgy akadályt jelentene, az az oka, hogy a többi tárggyal együtt ez is megváltoztatná az érzékelőképességet, és így gátolná a mások okozta tiszta változást – ahogy a közegben lévő szín<sup>49</sup> valóban akadályozza is egy tárgy érzékelését, mivel ugyanabban a vonalban és ugyanabban a pillanatban ő is változást okoz a megismerőképességben, és így a *speciess*ek összekeveredve és megsokszorozva érkeznek, ezért a megismerőképesség nem tudja ezeket elkülönítetten megismerni. Más esetben is az a tárgy, amely ekképpen van az érzékszervben, akadályozná a megismerést, hiszen akadályozza a más tárgyak okozta változást, miként valóban ez a helyzet a tapintásnál, ahogy ezt a maga helyén majd elmondjuk.

Végezetül: noha ez a változás intencionális, mégis bizonyos módon<sup>50</sup> a tárgyhöz hasonlóvá teszi magát az érzékelő képességet és az érzékszervet is, és emiatt szükséges, hogy az érzékszerv csupasz és tiszta legyen, hogy alkalmas befogadója lehessen a *speciess*eknek. És ezt a tapasztalat is megerősíti. Ezzel az említett alapelv az anyagi dolgokra vonatkozó megismerő képességeknél is igazolódik; a szellemi természetnél pedig nincs helye ezeknek a kérdéseknek (ahogy ez önmagában nyilvánvaló), és emiatt a benne létező dolog nem gátolja idegen elem gyanánt. És ezek alapján nyilvánvaló a megoldás a fenn említett ellenérvre.

31. Okoz-e vajon sérülést a megismerés tárgya a megismerő képességben? Ez a harmadik nehézség ugyancsak a második tétel kapcsán merül fel, mert ha a megismerőképesség tárgya csupán intencionálisan változtatja meg a megismerőképességet, akkor a megismerés tárgya bármily nagy erősségű legyen is, soha nem tenné tönkre a megismerőképességet. A következmény ellentétes a tapasztalattal, mivel a túlzottan erős hang tökreteszi a hallást, az túl fényes látvány pedig sérülést okoz a látásban, széttroncsolva azt. Arisztotelész is azt mondja,<sup>51</sup> hogy az érzékelhető dolgok túlzott erőssége tönkreteszi az érzéket.

Erre azt feleljük, hogy az értelmi képességek esetében a megismerés tárgya – bármily tökéletes legyen is –, nem okoz kárt az intellektuális képességben, sőt,

---

<sup>48</sup> Alvarez kiegészítése.

<sup>49</sup> Alvarez kiegészítése: „vagy szag”.

<sup>50</sup> Alvarez változata szerint: „és mégis virtuálisan legalább (*virtualiter saltem*)”.

<sup>51</sup> Arisztotelész: *A lélek* II. 12. (424a28.)

inkább tökéletesíti azt, mivel az ilyesfajta képességek önmaguknál fogva romolhatatlanok, ahogy azt Arisztotelész is megemlítette,<sup>52</sup> az érzékelő képességek esetében azonban valóban tönkreteszi azokat. Ennek az a magyarázata, mondja Caietanus,<sup>53</sup> hogy az érzéki *species* valamiféle arányban kell, hogy álljon az érzékkal, amit ha túllép, tönkreteszi azt. Ez az érv azonban nem elégséges, mivel az intencionális *speciess*ek nem a természetes létmód szerint változtatják meg a megismerő képességet, ezért a belső érzékek esetében az intencionális *speciess*ek soha nem teszik tönkre azokat. Ennek az az oka, hogy az érzék sérülése leginkább az érzékszervben megy végbe. Maga a megismerőképesség ugyanis önmagánál fogva megváltoztathatatlan, amíg nem teszi tönkre valami, mivel nem erősödik és nem is csökken az ereje. Tehát az érzékszerv az, ami sérülést szenved; sérülése pedig abban áll, hogy megváltozik a benne található állag megfelelő aránya, ami a megfelelő állapotához szükséges – az állag aránya azonban vagy csak valamely elsődleges minőség megváltozása esetén módosul (mivel ezen minőségek arányán múlik az efféle állag megfelelő elegye), vagy pedig az érzékszerv valamiféle erőszakos szétválasztása esetén. Márpedig az intencionális *speciess*ek nem okozhatnak ilyen módosulást vagy szétválasztást, vagyis nem képesek kárt okozni az érzékben.

Ezért is mondják azt, hogy a tárgy mint megismerhető dolog mindig tökéletesíti a képességet, mivel csak intencionálisan változtatja meg, s e tevékenység eredményeképpen az mindig tökéletesebbé válik. Előfordul azonban, hogy e tevékenységhez anyagi és természeti tevékenység is társul, s emiatt a túlzott erejű érzéki tárgy tönkreteszi az érzékelést – ahogy a tapintáshoz az elsődleges minőségek tevékenysége keveredik, és hasonlóképp az ízleléshez is. A szagláshoz a hő tevékenysége is keveredik, mivel a szaggal bíró kipárolgás meleg, miként azt látni fogjuk. A halláshoz a levegő erőteljes mozgása keveredik, ami fájdalmat okoz a hallás során. A szemhez pedig, jóllehet a színek – mivel nem aktívak – nem tesznek kárt benne, olykor mégis hozzákeveredik valamilyen a látott dologról kipárolgó káros pára hatása. Még a fény hatása is ártalmas, ha erőteljes, ennél fogva a fehér dolgok jobban ártanak a látásnak, mint mások, mivel erősebben verik vissza a fényt. Minden érzék közül a látás szenved a legkönnyebben sérülést, mivel ennek a szerve a legkifinomultabb.

---

<sup>52</sup> Arisztotelész: *A lélek* III. 4. (429a29–b5.)

<sup>53</sup> Thomas de Vio Caietanus: *De anima* 2. könyv, 11. fejezet, n. 268. (in P. I. Coquelle ed.: Thomas de Vio Cardinalis Caietanus, Scripta Philosophica, Roma, Institutum „Angelicum”, 1938. II. vol. 255.)

Meg kell azonban említenünk, hogy olykor nem is a tárgy hatása, hanem a hatás folyamatossága miatt szenved sérülést az anyagi megismerőképeség, ahogy a látás kifárad a figyelmes nézéstől, a képzetalkotó képeség pedig a folytonos működéstől – ezek az érzékek könnyebben fáradnak el, mint a többi, talán éppen azért, mert tökéletesebbek, és nagyobb megfeszítést kívánnak.

A látóképeség esetében létezik egy speciális magyarázat is, ahhoz ugyanis, hogy tökéletesen lásson, rögzített állapotban kell maradnia, amennyire csak lehet, ami ellentétes a szem egyfajta természetes hajlamával, mivel azt önmagában valamiféle folyamatos és ideges mozgás jellemzi, ezért amikor figyelmesen rögzítjük, ezt az idegek megfeszítése, valamint fájdalomérzet vagy fáradtság követi. Ezért egy igen kicsiny dolog látásától jobban kifárad, mivel ez a szemek nagyobb mértékű rögzítését követeli.

32. Erre az érvre azt feleljük tehát, hogy a megismerés tárgya – bármily erőteljes is –, ha csak mint megismerhető változtatná meg a megismerőképeséget, akkor soha nem tenné azt tönkre; de ha más módon változtatja meg, akkor más a helyzet.

*Guba Ágoston és Smrcz Ádám fordítása*



**Lautner Péter:**  
*Suárez és a species intentionalis*<sup>1</sup>

Amikor arról beszélünk, hogy Suárez milyen álláspontot foglalt el a *species intentionalis* szerepével kapcsolatban, akkor fontos látni azt a tágabb kontextust is, amelyben az elmélet megfogalmazódik. Maga a kifejezés többféle értelmezést enged meg. A *species* terminus azt a mozzanatot jelöli az elmében, amelynek révén az értelem az anyagi tárgyak egyedi vagy univerzális tulajdonságait tárja fel. Az *intentionalis* melléknevet pedig azért illesztették sokan a névhez, hogy kifejezzék: miközben ez a megismerési forma valóban kifejezi az ismeret tárgyát, természetében nem hasonlít hozzá. Az elme módosulása, amelyre a terminus utal, kizárólag mentális vagy szellemi (*spiritualis*) kifejeződése lehet annak a külső tárgynak, amelyre vonatkozik. *Spiritualis* kifejeződés, mert nem lehet azonosítani sem az érzékszervben létrejövő fizikai változással, sem pedig azokkal az agyi folyamatokkal, amelyeket ezek a változások elindítanak. Mi azonban a státusza ennek a mozzanatnak? Tekinthető-e olyasminek, ami rendelkezik saját ismerettartalommal, amire megismerésünk irányulhat? Vajon szükségünk van-e egy ilyen furcsa létezőre ahhoz, hogy számot adjunk a megismerés folyamatáról? Sem a középkorban, sem a XVI. században nem tekintették ugyanis evidensnek azt, hogy létezne egy olyan, saját tartalommal rendelkező entitás az elmében, ami a megismerő fakultás és a megismert dolog között állna.<sup>2</sup> Ha

---

<sup>1</sup> A munka a 123839 számú NKFIH pályázat („Intencionalitás: antik, kora modern és kortárs analitikus”) segítségével készült.

<sup>2</sup> Erről lásd L. Spruit: *Species Intelligibilis: From Perception to Knowledge. II. Renaissance Controversies, Later Scholasticism and the Elimination of the Intelligible Species in Modern Philosophy*. Leiden-N.Y.-Köln, Brill, 1995. Suárez szempontjából különösen fontos lehet megemlíteni J. Zabarella művét: *De rebus naturalibus XXIII (De sensu agente)* 845–7 és XXVIII (*De speciebus intelligibilibus*) 8. fejj., ahol a szerző a *species intelligibilis* természetét vizsgálja. Van az elmében egy ilyen tárgy, amelyet megismerés folyamán ragadjunk meg; Egy ló aktuális ismerete maga az *equus spiritualis* amennyiben ez ismerhető meg (989). Ebből adódik, hogy ez a *species* nem egyszerűen egy módja annak, ahogyan a külső tárgy ismeretére szert teszünk. Az utóbbi szöveget idézi S. Salatowsky: *De anima. Die Rezeption der aristotelischen Psychologie im 16. und 17. Jahrhundert*. Amsterdam-

létezne ilyen, akkor felvetődne az ismerős szkeptikus érv, ami az efféle tárgy kognitív hitelességét kérdőjelezi meg.

A dolgozat két célt tűz ki maga elé: egyfelől röviden utalni szeretnék azokra a középkori elképzelésekre, amelyek Suárez elméletének a kiindulópontját képezhették, másfelől a *Quidnam sint species intentionales* című rövid értekezés tartalmát egy olyan tágabb környezetben fogom tárgyalni, ami jól tükrözi Suárez egyéb művekben kifejtett nézeteit is. Ezzel talán születik egy olyan szöveg, amely megfelelő bevezetést nyújt ehhez a meglehetősen technikai jellegű értekezéshez.

A *species intentionalis* fogalmának használatával Suárez nem csupán azt akarja megmutatni, hogy az érzéki ismeret tartalma utal valamire, az ismeret tárgyának tulajdonságaira vagy mivoltára, hanem azt is, hogy ez a *species* alapvető szerepet játszik az érzéki vagy értelmi ismeret létrejöttének magyarázatakor is. Mint azt a témának szentelt rövid értekezésben mondja, az efféle *species* egy eszköz, amely nem rendelkezik különálló tartalommal, miközben ez teszi lehetővé azt, hogy a megismerés tárgya egyesüljön a megismerőképesseggel. Mint mondja: „Mivel a *speciess*ek mintegy eszközökként léteznek, melyek révén – általánosságban véve – a megismerés tárgya egyesül a megismerő képességgel, tökéletesen meg kell ismernünk ezeket.”<sup>3</sup> Ha pusztán azt állítjuk, hogy a *species* eszköz, ezzel önmagában még nem mondunk sokat arról, hogy vajon ez rendelkezik-e önálló tartalommal és így mintegy a megismerő alany és a megismert tárgy között áll, vagy pedig nem. A fogalom segítségével azt a kognitív tartalmat kell leírni, amelyre megismerésünk során mi, emberek, szert teszünk. Ennélfogva, a középkori hagyománynak megfelelően, a funkciójára tekintettel a *species* úgy határozható meg, mint az, ami által a megismerés folyamata elvezet az egyedi és az általános szubsztanciák megismeréséhez. Amennyiben ez egy kognitív tarta-

---

Philadephia, B. R. Grüner, 2006, 231. Suárez és Zabarella ebből a szempontból történő összevetését lásd J. B. South: „Aspects Of Intentionality in Two 16th Century Aristotelians”, *Gregorianum* 2017, 98, 725–741.

<sup>3</sup> Suárez: *De anima* II 5. 2. 295–297. sor (in 2. köt., 316. old. Castellote): „Quoniam species sunt quasi instrumenta quaedam per quae communiter obiectum cognoscibilie unitur potentiae cognoscitivae, ideo necessarium est perfecte illas cognoscere.” A továbbiakban az összes utalás Suárez *De anima* kommentárjára S. Castellote szövege alapján történik (Madrid: Vol. I. Madrid, Labor, 1978. Vol. II. Madrid, Labor, 1981. Vol. III. Madrid, Fundación Zubiri, 1991). A II 5.2-t (*Quidnam sint species intentionales*) Guba Ágoston és Smrcz Ádám fordítása alapján idézem. A római számmal a Castellote-féle kiadás kötetszámára utalok.

lom elmébéli reprezentációja, szerepe az lesz, hogy általa jussunk el a tárgy ismeretéhez, nem pedig az, hogy maga legyen a megismerés tárgya; vagyis a megismerés eszköze lesz, nem pedig olyasvalami, amire a megismerés irányul. Ennek a nézetnek a mára klasszikussá vált megfogalmazását Aquinói Szent Tamásnál találjuk: „Ezzel szemben [azt mondjuk, hogy], a *species intelligibilis* úgy viszonyul az értelemhez, ahogyan a *species sensibilis* az érzékhez. Viszont a *species sensibilis* nem az, amit érzékelünk, hanem inkább az, amelynek révén az érzék érzékel. A *species intelligibilis* tehát nem azt, amit aktuálisan elgondolunk, hanem az, amelynek révén az értelem elgondol.”<sup>4</sup> Úgy tűnik, Suárez egyetért ezzel az elképzeléssel. Többször hangsúlyozza ugyanis, hogy a megismerő tevékenység során a külső tárgyakat ismerjük meg, emiatt pedig az intencionalitás nem követel meg függést az elmében létező sajátos tárgyaktól.

Tamás mellett Suárez elméletének másik fontos igazodási pontját Durandus a Sancto Porciano felvetéseiben szokás megtalálni, amelyek a Petrus Lombardus *Szentenciáihoz* írott kommentárjaiban olvashatók.<sup>5</sup> A dominikánus szerző szerint a *species* terminus egy reprezentációt vagy képet (*imago*) jelöl. A kérdés az, hogy ez miként vezethet el annak az ismeretéhez, amit reprezentál. Ahhoz, hogy elvezessen ide, a képnek valamilyen releváns módon tükröznie kell azt, amit leképez vagy reprezentál. Durandus azonban elutasítja azt az elképzelést, miszerint a reprezentáció elegendő lenne a tárgy ismeretéhez, hiszen – mint mondja – nincs olyan reprezentáció, amely önmagában a tárgy ismeretét vonná magával. Nézete szerint a *species*, ami ugyan rendelkezik valóságos létezéssel (*esse reale*), önmagában nem rendelkezik egy olyan belső tulajdonsággal vagy

---

<sup>4</sup> ST 1a q. 85 a. 2. „Sed contra, species intelligibilis se habet ad intellectum, sicut species sensibilis ad sensum. Sed species sensibilis non est illud quod sentitur, sed magis id quo sensus sentit. Ergo species intelligibilis non est quod intelligitur actu, sed id quo intelligit intellectus.” Ennek alapján Tamást általában realistának szokás elgondolni, vagyis olyasvalakinek, aki szerint az elme közvetlenül ismeri meg a külső világot. Ez ellen érvel R. Pasnau: „Id quo cognoscimus”, In S. Knuuttila & P. Kärkkäinen (szerk.): *Theories of Perception in Medieval and Early Modern Philosophy*. Heidelberg-New York, Springer, 2008, 131-149. Nézete szerint az érzéki és intelligibilis *species* egy bizonyos módon valóban tárgya az megismerő folyamatnak. Ennek alapján Tamást inkább egy reprezentációs realistának kellene hívni.

<sup>5</sup> Ezt hangsúlyozza erőteljesen J. A. Telkamp: „Francisco Suárez on the intentional species”, *Quaestio*. 2012, 12, 3–23.

képességgel, hogy releváns módon reprezentálja a külső tárgyat.<sup>6</sup> Az intencionális létezés nem azonos a valóságos létezéssel. Ebből adódóan, ha az elmében létezőket tekintenénk a megismerés elsődleges tárgyainak, szembesülnénk mindazokkal a szkeptikus kérdésfelvetésekkel, amelyek éppen az efféle létezők és a külső, valóságosan létező tárgyak viszonyára vonatkoznak. Ez a fajta reprezentáció csak akkor jöhet létre, ha a *species* rendelkezik a megfelelő irányultsággal, amelyet ő az intencionális létezéssel azonosít (*esse intentionale*). Az intencionális létezők csak az elme működése során jönnek létre. Ez a *species* ugyanakkor létezik valamilyen értelemben, ha tökéletlen (*esse imperfectum*) vagy „gyenge” (*debilis*) is. Ebben az értelemben valóságos, noha tökéletlen.<sup>7</sup> A tökéletlen létezést ugyan többféleképpen lehet meghatározni, de Durandus azt tartja a legfontosabbnak, hogy az efféle létező nem csupán a közvetlen természetes okára utal, hanem arra is, ami tökéletesíti. Ennélfogva lehet azt állítani, hogy például a fény és a *species in medio* valamilyen módon rendelkezik intencionális létezéssel: „Nem csupán a közvetlen okával összehasonlítva mondjuk gyenge létezőnek, hanem azért is, mert híjával van a megfelelő *species* tökéletességének. A fény és a közegben lévő *species* is így gyenge, ezért valamilyen módon intencionális létezőnek is lehet őket mondani.”<sup>8</sup> A *species in medio* kifejezés arra utal, hogy a külső tárgy formája egy közegen keresztül jut el a megismerő alanyhoz, ebből pedig az következik, hogy a közegben is jelen kell lennie valamilyen módon, időlegesen. Nem lehet azonban a megismerés tárgya, hanem legfeljebb csak a közege, hiszen akkor nem a tárgyat ismernénk meg, hanem ezt a képmást. Ennyiben viszont kötődik a megismeréshez, hiszen közreműködik abban, hogy érzékeljük a színeket, amelyek a vizuális érzékelés elsődleges tárgyai. Mivel nincs olyan *species*, amely egy belső tulajdonságának köszönhetően a megfelelő módon utalna valamilyen külső tárgyra, Durandus tagadja, hogy ez a köztes

---

<sup>6</sup> Ebből adódik az, hogy Durandus szerint a *species* nem járul hozzá az érzékeléshez, amely így tökéletes mértékben közvetlen lesz, lásd P. J. Hartman: „Durand of St.-Pourçain and John Buridan on Species: Direct Realism with and without Representation”, In Gy. Klima (ed.): *Questions on the Soul by John Buridan and Others. A Companion to John Buridan's Philosophy of Mind*. Cham, Springer, 2017, 107–130.

<sup>7</sup> Az intencionális létező tehát egyfelől nem rendelkezik valóságos létezéssel, hiszen kizárólag az értelem működése által van, másfelől – egy tágabb értelemben – azonban mégis csak van, ha „gyengén” és tökéletlenül is, vö. *Sent.* II, d. 13, q. 2.

<sup>8</sup> *Sent.* II, d. 13, q. 2: „Dicitur aliquid habere esse debile non solum per comparisonem ad causam proximam, quia deficit a perfectione propriae speciei. Et sic lumen et species in medio habent esse debile quod etiam potest dici aliquo modo intentionale.”

tényező valóságosan létezne abban az értelemben, hogy önmagában rendelkezne intencionális tartalommal. Ebből pedig az következik, hogy mivel nem létezhet a közegben, a *species intentionalis* létezése nem független a lélektől. A fény és a *species in medio* pedig funkciója felől lesz meghatározva: ezek azok a létezők, amelyek révén (*quo*) a lélek a megismerés tárgya felé irányul. „Intencionálisnak tehát azt, mondjuk, ami más felé hajlik [irányul], a közegben lévő fény pedig, valamint a szín *specie*sei ilyesfélék. Tökéletlenek lévén nem határozzák meg a lélek aktusát, hanem ők azok, amelyek révén a lélek a tárgy felé hajlik [irányul].”<sup>9</sup> Ez a funkcionális magyarázat azt is mutatja, hogy ezek a *specie*sek okságilag hatékonyak. Miközben nem határozzák meg a lélek aktusát, működésére hatással vannak. Ez a hatás pedig abban áll, hogy a lélek az ő révükön irányul a megismerés tárgya felé. Ennek bizonyossága az, hogy változást tudnak előidézni a lélekben (a megismerő képességben), hiszen egyúttal valódi természetes létezők (*cum sunt vere res naturales*) is. Ez a megközelítés a középkorban sok szerzőnél azt a veszélyérzetet keltette, hogy a *specie*nek mégiscsak olyan közvető szerepe lehet, ami bizonytalanná teszi az értelem és a tárgy közvetlen kapcsolatát. Emiatt voltak, akik teljes mértékben meg akartak szabadulni ettől a feltevéstől és azt az álláspontot képviselték, hogy a megismerő folyamat kizárólag a reprezentációs képeknek az isteni *illuminatio* segítségével történő kezelését és értelmezését követeli meg (ahogyan például Petrus Olivinél láthatjuk).<sup>10</sup> Akik meg kívánták tartani a *specie*st, azoknak két problémára kellett választ találniuk. Meg kellett mutatni, hogy a *species* rendelkezik egy sajátos megismerő funkcióval, amely nem felesleges és nem teszi lehetetlenné azt, hogy értelmünk a külső tárgyakkal közvetlen viszonyban maradjon. Másfelől arra is magyarázatot kellett adni, hogy a *species* a természetes megismerőképességek segítségével (tehát az isteni *illuminatio* figyelmen kívül hagyásával) miként szerezhető meg és alkalmazható.<sup>11</sup> Ezek a kísérletek jellemzik azokat a szerzőket is, akik meg

---

<sup>9</sup> *Sent.* II, d. 13, q. 2: „Intentionale enim dicitur quo in alterum tenditur, sed lumen in medio, et species coloris sunt huiusmodi, ratione enim imperfecti non terminant actum animae, sed sunt illud quo anima tendit in obiectum.”

<sup>10</sup> Erről részletesen lásd J. Zupko: *Theories of Cognition in the Later Middle Ages*. Cambridge: CUP, 1997, 168-181.

<sup>11</sup> Erről lásd D. Perler: *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*. Frankfurt, Klostermann, 2004, 198-217, és – különösen a Petrus Aureoli által jelzett problémák kapcsán – R. L. Friedmann: „Act, Species, and Appearance. Peter Auriol on intellectual cognition and consciousness”, In Gy. Klima (ed.): *Intentionality, Cognition, and Mental Representation in Medieval Philosophy*. New York, Fordham UP, 2015, 141-165.



akarják tartani az intelligibilis *species* sajátos szerepét, miközben ragaszkodnak ahhoz a tételhez, hogy az intencionális létezők önmagukban semmik (*nihil in se*), vagyis tartalmukban nem akadályozzák a közvetlen kapcsolatot az értelem és a külső tárgy között.

Suárez elmélete érdekes alternatívát kínált a kortárs elméletekkel szemben. Négy tételt fogalmaz meg. Az intencionális *species* egy járulék, vagyis a minőség kategóriájába tartozik, nem tartozik ugyanahhoz a nemhez és fajhoz, mint a tárgy, kizárólag az értelemben szellemi jellegű és oszthatatlan, más megismerő képességben anyagi és osztható, illetve tárgyának formai hasonmása. Suárez számára a *species* fogalma a mentális reprezentációt jellemzi elsősorban.<sup>12</sup> Fontos tudni, hogy ez a reprezentáció különbözik az érzékelt tárgyak által keltett közvetlen benyomásoktól, inkább azt kell mondanunk, hogy az úgynevezett belső érzékek körébe tartozik.<sup>13</sup> Amennyiben viszont az értelemben van jelen, az intencionális *species* nem társul az érzékben vagy az érzékszervben történő változáshoz sem, és nem is függ tőle. Nincs direkt oksági függés közte és a külső tárgy között. Ebből adódóan a *species* nem vonatkoztatható az anyagi tárgyak minőségi vagy mennyiségi tulajdonságaira sem. A belső érzékben bekövetkező változások legfontosabbika a reprezentációs kép (*phantasma*). Ez a reprezentációs képességben (*phantasia/imaginatio*) – amely egy belső érzék – bekövetkezett változás, amely a külső érzékelések valamelyikéből ered. A lélekben van tehát jelen, de nem azonosítható *speciessel* és nem is járulhat hozzá az értelem működéséhez.

A reprezentációs képek, mivel anyagi jellegűek és egy alantasabb képességben léteznek, nem lehetnek elegendőek egy felsőbbrendű képesség szellemi működéséhez. Továbbá, a reprezentációs kép nem tudja meghatározni az értelmet, sem mint annak inherens formája, minthogy anyagi jellegű, sem mint annak tárgya, mivel az értelem nem ismeri meg a reprezentációs képben lévő dolgot. Egyáltalán nem is működhet együtt az értelemmel, mivel anyagi lévén nem képes együttműködni vagy hozzájárulni a szellemi működéshez.<sup>14</sup>

---

<sup>12</sup> Miközben tud beszélni a szín specieséről a közegben is, lásd Suárez: *De anima* II 5. 2. 11.

<sup>13</sup> Suárez: *De anima* II 5. 2. 3, 24. sor. „De [speciebus] autem sensus interioris, quae phantasmata appellantur.”

<sup>14</sup> I. m. II 5. 1. („Utrum ad actum cognoscendi necessaria sit coniunctio obiecti cum potentia”) 169–75. sor (Castellote): „Quia phantasmata, cum sit quid materiale et [in]

Az értelem azért nem ismeri meg a reprezentációs képben rejlő dolgot, mert nem az egyedire irányul, hanem az általánosra, a reprezentációs képben azonban egy elmén kívüli egyedi létező jelenik meg.<sup>15</sup> A *species* elkülönül ettől a reprezentációs képtől, s ez annak ellenére így van, hogy más képességben rendelkezik a külső tárgyak bizonyos vonásaival, amennyiben ebben a helyzetben pusztulható, osztható és anyagi jellegű. „Az intencionális *species*ek kizárólag az értelemben szellemi jellegűek és oszthatatlanok, más megismerő képességekben viszont anyagi jellegűek és oszthatók.”<sup>16</sup> Ezzel a gondolattal a jezsuita filozófus azt hangsúlyozza, hogy ugyanaz a tárgyi tartalom vehet fel különböző tulajdonságokat függően attól, hogy éppen mely képességhez tartozik. Ezzel megelőzni kívánja azt, hogy a különböző képességben meglévő kognitív tartalmakat típusában különbözőnek tekintsük. Mindvégig ugyanarról a tartalomról lesz szó, legfeljebb más és más formában lesz ez jelen. Ahhoz, hogy ezt belássuk, a következőkre kell tekintettel lenni.

A *species intentionalis* kifejezés tehát Suáreznál is azt a kognitív tartalmat jelöli, amelyre a megismerés folyamán mi emberek szert teszünk. A létrejöttéről szóló magyarázatban fontos szerepet játszik az a belátás, hogy az ismeret megszerzésének folyamatában az érzékek és az értelem nem lehet passzív befogadója a hozzájuk képest külső tárgyakból érkező formáknak. Ebből adódóan másféle oksági magyarázatot is kell adnia az ismeretszerzés folyamatára. Véleménye szerint az anyagi tárgy és a megismerési folyamat összekapcsolódását az okozza,

---

inferiori potentia existens, non potest esse sufficiens ad operationem spiritualem potentiae superioris. Item phantasma non potest determinare intellectum, ut forma inhaerens illi, quia est materiale, neque etiam ut obiectum, quia intellectus non cognoscit rem in phantasmate, neque denique ut cooperans intellectui, quia cum sit materiale non posset cooperari ad actum spiritualem: ergo.”

<sup>15</sup> Ez összefügg azzal az állítással, miszerint működésében az értelem nem szorul rá a reprezentációs képre, hiszen az elme önmagától képes az intelligibilis *species* létrehozására, amely az értelem működésének terepe. Ennek a világosan Arisztotelész-ellenes tézisnek a rövid kifejtését a *Disputationes Metaphysicae* (DM) IX tartalmazza (sect. 2, no. 12, 3), vö. még DM XIV, sect. 3, no. 5, 3. A suárezi tézis rövid elemzéséhez, lásd J. B. South: „Singular and Universal in Suárez's Account of Cognition”, *Review of Metaphysics*. 2002, 55, 785–823.

<sup>16</sup> Suárez: *De anima* II 5. 2. 295–7. sor: „Species intentionales in solo intellectu sunt spirituales et indivisibiles: in aliis autem potentiis sunt materiales et divisibiles.”

hogy a kettő valamilyen összhangban (*sympathia, consensus*) van egymással.<sup>17</sup> Hasonló együttműködés nyilvánul meg az érzék és az értelem működése között is. Ez az együttműködés azonban a két képesség eltérő jellege miatt soha nem lehet tökéletes. Találkozhatunk olyan esetekkel ugyanis, amelyek azt mutatják, hogy az egyik képesség működése akadályozza a másik képesség működését.<sup>18</sup> Ha teljes összhang nem is fedezhető fel közöttük, létezik ugyanakkor egy természetes együttműködés (*naturalis consensio*) a megismerő-képességek működése közt, ami lehetővé teszi azt, hogy az érzékeléssel egy időben az értelem is képes legyen az érzékelt tárgy hasonmását létrehozni a reprezentációs képességben.<sup>19</sup> A megismerés ezek szerint nem passzív befogadás, hanem tevékenység.<sup>20</sup> Az összhang a két *species* formális hasonlóságában jelentkezik. Maga az érzékelés is egy összetett folyamat, hiszen az érzékelés nem csupán az adott érzettárgy, például egy szín megragadásában áll. Ezen felül még olyasmit is megragad az érzékelő lény, ami nem érzékileg adott. A farkas látványát a bárány nem csupán mint egy színek kompozíciót fogja fel, hanem úgy is, mint ami veszélyt jelent. Ez a

---

<sup>17</sup> Ennek az összhangnak az értelmezéséhez, lásd G. Burlando: „Suárez on intrinsic representationalism”, *Revista Portuguesa de Filosofia*. 2004, 60, 1, 231–46.

<sup>18</sup> Lásd Suárez: *De anima* I 2. 5 (Utrum animae sensitiva, vegetativa et rationalis sint semper distinctae realiter) 5, 144–9. sor: „Haec enim consonantia tanta esse non posset, nisi esset unum principium principale et una anima quae per omnes illas [operaretur]. Experimur enim quod operatio unius potentiae impedit operationem alterius potentiae pertinentis etiam ad illum gradum animae; ut si quis nimia attentione incumbat actioni intellectus aliquo tempore, impeditur vis sensitiva et digestiva.”

<sup>19</sup> Lásd *De anima* II 6. 2. (Utrum ad productionem specierum sensibilium necesse sit ponere sensum agentem) 13, 253–7. sor (Castellote): „est ergo haec naturalis consensio inter has potentias, quod eo ipso quod anima aliquid visu percipit, statim format similitudinem illius rei in imaginatione sua, non <mediante> potentia ab imaginatione distincta, sed per virtutem eiusdem imaginationis.” Lásd még II 4. 7. A téma részletes kifejtését lásd J. Ludwig: *Das akausale Zusammenwirken (sympathia) der Seelenvermögen in der Erkenntnislehre des Suárez*. München, Ludwig-Maximilians-Universität, 1929. A reprezentációs képesség (*imaginatio*) így tehát – ókori minták alapján (lásd pl. Proklosz: *In primum Euclidis Elementorum librum commentarii*. 2. bev.) – terepe lesz a két különböző típusú *species* találkozásának, lásd erről J. B. South: „Francisco Suárez on imagination”, *Vivarium*. 2001, 39, 119–58, aki felhívja a figyelmet *phantasia* és *imaginatio* különbségére is.

<sup>20</sup> Ez még azt is magával vonja, hogy az érzékelő aktus kiválóbb magánál az érzéki képnél (*species*). Lásd *De anima* II 5.4 (Utrum actus cognoscendi fiat a potentia – in qua recipitur – simul cum specie). 8. 125–7. sor: „actus cognoscendi est perfectior qualitas quam ipsa species; non ergo potest species effective concurrere ad productionem illius.”

tény vezet el az érzékelt (*sensata*) és a nem érzékelt (*insensata*) minőség megkülönböztetéséhez. Ez utóbbi megragadása sokak, mint például Szt. Tamás számára az egyik belső érzék, az úgynevezett értékelő képesség (*vis aestimativa*) feladata.<sup>21</sup> Suárez szintén tárgyalja a témát és Tamástól eltérően úgy találja, hogy az élőlények ennek a képességnek köszönhetően fogják fel a tárgyat kellemesnek vagy kellemetlennek.<sup>22</sup> A veszély megragadása éppen úgy ennek a képességnek köszönhető, mint a tényállások és tárgyak egyéb, nem közvetlenül érzékelhető tulajdonságaié. Ebből pedig az következik, hogy a primér érzékelés hatóköre korlátozott. A voltaképpeni megismerő (*cogitativa*) tevékenység a belső érzékekben zajlik.<sup>23</sup> Az érzékelt tárgyból eredő reprezentációs kép összhangban van azzal a képpel, amelyet az értelem vetít ki a reprezentációs képességbe. Amennyiben a reprezentációs képességben létrejövő kép tehát egy *species*, az intencionális *species* lényegi tulajdonsága az, hogy az érzékelt tárgyat egy formális hasonlóság alapján reprezentálja, mégpedig úgy, hogy a tárgy szerepét tölti be. „Az intencionális *species*ek a tárgyak formai hasonmásai. [...] A tétel az elmondottakból is következik, hiszen a *species* azért kerül az érzékelő képességbe, hogy a tárgy szerepét töltsse be; márpedig nem tudná betölteni, ha nem reprezentálja azt.”<sup>24</sup>

Korántsem világos az, hogy vajon itt mit is kell érteni az alatt, hogy a *species* a tárgy szerepét tölti be. Ha valóban erre irányul a gondolkodás, vagyis ez képezi a gondolkodás tárgyát, akkor azt kell mondani, hogy Suárez egyfajta reprezentacionalista álláspontot foglal el, annak minden nehézségével együtt. Ha viszont a tárgyként való létezés alatt pusztán annyit kell érteni, hogy ez a *species* létezik ugyan, hiszen rajta keresztül ismerszik meg a külső világ, akkor ebből nem következik az, hogy ez maga a megismerés tárgya lenne. Úgy tűnik, mint ha az idézett szöveg az első lehetőséget támogatná. Ez azonban felvet két prob-

<sup>21</sup> Lásd ST I, q.78, a.4; *In De anima* I 3 (Leonina-kiadás 122. old.).

<sup>22</sup> Lásd *De anima* III 8.1.9.

<sup>23</sup> Lásd *De anima* III 8.1. (Utrum sit unus tantum sensus interior, an vero plures) 10, 178-183. sor. „Et ideo cogitativa nihil aliud significat quam ipsamet potentiam sensitivam interiorem discernentem inter conveniens et disconveniens, prout speciali modo in homine existit; et in illo habet maiorem aliquam perfectionem, quia non tantum ex instinctu naturae ducitur, sed etiam ex maiori cognitione et experientia, et saepe etiam a ratione dirigitur.”

<sup>24</sup> *De anima* II 5. 2. 374–80. sor: „Istae species intentionales sunt similitudines formales obiectorum [...]. Et sequitur ex dictis, nam species ponitur in potentia, ut suppleat vicem obiecti; non potest autem supplere, nisi illud repraesentet.”

lémát. Ha ez a *species* hasonló az anyagi tárgyhoz, akkor tökéletlenebb lesz a tárgynál, hiszen a tárgy tulajdonságainak a másolata lesz csupán. De akkor ez hogyan vezethet el a tökéletes értelmi ismerethez? Ha pedig létezésük módja alapvetően formális, miként lehet az anyagi tárgyak hasonmásainak tekinteni őket? A formális létezés ugyanis nem vonja magával azt, hogy az ilyen módon létező rendelkezne azokkal a tulajdonságokkal, amelyek az anyagi tárgyakat ki-tüntetik. Minden jel szerint Suárez egyfajta tárgyként fogja fel ezt a *speciest*, miközben egy sajátos – nem reális – létezést biztosít neki. Ugyanakkor azt is állítja, hogy ez nem szükséges és nem is elégséges feltétele a természetes megismerésnek, hanem csak feltétele.<sup>25</sup> Hogyan lehet ezt az összetett szerepet betöltenie?

A válasz az, hogy a *species* nem dologi természetű, hanem járulék, jobban mondva minőség, és az anyagi tárgyak minőségeit reprezentálja. „Azt válaszoljuk erre, hogy ez így van, mivel ez a *species* egyrészt minőség, másrészt meghatározott minőség, és csak az teszi meghatározott minőséggé, hogy reprezentál.”<sup>26</sup> Ebből persze az következik, hogy a tárgy megismerése azonos lehet azzal, ha megadjuk a minőségek teljes listáját. Ha pedig ez így van, akkor az a kérdés is felvetődik, vajon az intencionális *species* hordozhatja-e a tárgy definícionális jellegét, s ha nem, hogy jutunk el mégis a definícióhoz. Mint látni fogjuk, ez a kérdés összefügg egy másik fontos problémával.

A fizikai tárgyak reprezentációján túl, ennek a *species*nek magyarázatot kell adnia arra az összekapcsolódásra (*unio*) is, ami az ismeret tárgya és az ennek megfelelő lelki-mentális tartalom közt áll fenn. Ha a megismerés a megismert tárgy és a megismerőkéesség összekapcsolódását (*coniunctio*) jelenti feltétlenül, akkor ezt az összekapcsolódást elő kell mozdítania valaminek, és ez lesz az intencionális *species*.<sup>27</sup> Maga a megismerőkéesség ugyanis indifferens, önmagában semmilyen speciális meghatározottsággal nem rendelkezik. Az értelem ezt a meghatározottságot belső tényezőktől kapja, hiszen rá az érzéki formák nem lehetnek hatással. Ebből adódóan tárgy és kéesség összekapcsolódását vagy

---

<sup>25</sup> *Disputationes Metaphysicae* XVIII 5.2. Erről a témáról röviden, lásd Schmal Dániel: „Mi (nem) az idea? Intencionalitás a kora újkorban”, *Többlét*. 2017, 9, 39–69.

<sup>26</sup> *De anima* II 5. 2. 408–10. sor: „Respondetur quod sic [est], nam illa species est et qualitas, et talis qualitas, et non est per quid constitutur in esse talis qualitatis, nisi quia repraesentativa est.”

<sup>27</sup> Lásd *De anima* II 5.1, 49–50. sor: „Unio obiecti cognoscibilis cum potentia est necessaria in omni cognitione.”



egyesülését úgy kell leírni, mint ami a megismerő képességben zajlik. A leírás-kor a teleológiai magyarázat válik hangsúlyossá.

Amikor a tárgy egyesül a képességgel a *species* közvetítésével, szükségszerű, hogy maga ez a *species* a megismerő képességen belül legyen. [...] Ennek pedig a következő az oka. A *species* a képesség, nem pedig az érzékszerv aktualizálásának céljából van. A forma ugyanis abban van jelen, amelyet aktuálissá tesz. A képességben van jelen tehát, nem pedig az érzékszervben; az érzékszerv inkább a közeg funkcióját tölti be a *specie*sek befogadásakor, és ehhez van igazítva, mint azt a későbbiekben látni fogjuk. A *speciest* tehát magának a képességnek kell befogadnia.<sup>28</sup>

A *species* célja a megismerőképesség aktualizálása, amely a megismerési aktusban ölt testet. A megismerési aktus pedig nem egyéb, mint a megismert tárgy formájának a befogadása. Ez fogja adni a képesség aktuális formáját. Az érzékszerv a közeg szerepét játssza, vagyis a megismerés nem itt történik. Továbbá, ez az összekapcsolódás Suárez szerint egy tény, az intencionális *species* pedig ennek az összekapcsolódásnak az eszköze. Ha történeti szempontból vizsgáljuk ezt a tézist, akkor fontos rámutatni arra, hogy vannak, akik itt látják Durandus hatását érvényesülni.<sup>29</sup> Ha ugyanis az intencionális *species* közvetíti a megismert tárgy és megismerőképesség közt, akkor nem létezik a megismerőképességtől függetlenül. Ezt az előbb idézett szövegben Suárez úgy fejezi ki, hogy ez a *species* a megismerőképességen belül van.

Az imént említettem, hogy az intencionális *species* az anyagi tárgyak járulékait reprezentálja, szubsztanciájukat azonban nem. Ennek indoka az, hogy a szubsztancia nem reprezentálható az értekek szintjén. Noha a *species* és az értekelő képesség összekapcsolódása járulékos, a *species* függ a képességtől, hiszen nem létezne, ha a megfelelő képesség nem létezne. Ha ezt a tézist történeti párhuzamok alapján akarjuk értelmezni, akkor az arisztotelészi elképzelés juthat

---

<sup>28</sup> *De anima* II 5. 1. 136–8. sor: „Quando obiectum unitur potentiae, media specie, necesse est ipsam speciem esse intrinsece in potentia cognoscente. [...] (155–160. sor) Et ratio est. Nam species ponuntur ad actuandam potentiam, non ad [actuandum] organum; forma autem debet esse in eo quod actuat; ergo sunt in potentia, et non in organo, sed potius organum deservit tamquam medium ad [receptionem] specierum, et ad hoc est proportionatum, ut in sequentibus videbimus. ergo species debent recipi in ipsa potentia.”

<sup>29</sup> Lásd Telkamp: i. m. 7–9.

eszünkbe, amely szerint a szubsztancia (esetünkben az egyedi létező) az érzékelés járulékos tárgya. Ez annyit jelent, hogy miközben kizárólag színeket látunk, illetve alakot és nagyságot érzékelünk mint közös érzettárgyat, pusztán az érzékeinkre hagyatkozva felismerhetjük azt, hogy például ki az, aki közelít hozzánk. Tételezzük fel, hogy az illető Kleón fia.<sup>30</sup> Miközben az egyedi szubsztancia nem képezi az érzékelés voltaképpeni (*per se*) tárgyát – és különböző mentális mutatóványokra van még szükség ahhoz, hogy felismerjük a közeledő alakban Kleón fiát –, azt bizonyossággal mondhatjuk, hogy az egyedi szubsztancia megismerése nem történhet meg anélkül, hogy érzékelőképességünk ne működjön. Suárez számára fontos, hogy ezt az összefüggést hangsúlyozza. Ha ugyanis az intencionális *species* a megismerőképességen belül van, miközben nem képezi annak lényegét, de függ tőle, akkor ebből az következik, hogy közelebb áll a megismerőképességhez, mint maga a megismert tárgy. A függés természetesen a külső tárggyal szemben is fennáll. Azonban ezt úgy kell értelmezni, hogy szükségképpen függ a tárgytól, hiszen nélküle nem létezhet azonban elégséges értelemben ez a függés nem áll fenn, hiszen a tárgy maga nem szabhatja meg a *species* minden vonását. A *species* csak formális értelemben rokon a tárggyal.

A következőkben arról kívánok szólni, hogy Suárez szerint milyen kapcsolat áll fenn a tárgy és a megismerő alany között. Fel kell tenni azt a kérdést is, hogy van-e oksági kapcsolat – és ha van, milyen – a fizikai tárgy és az intencionális *species* között. Arra az oksági szerepre is rá kell kérdezni, amelyet a *species* játszik a megismerési folyamatban. Ezidáig azt láttuk, hogy nincs szigorú oksági viszony a tárgy és a *species* között, mert a *species* a megismerőképesség járuléka, és önmagában egyetlen minőség formai hasonmása sem hozza létre kényszerítő erővel annak a tárgynak az ismeretét, amelynek a minősége. A fizikai tárgy nem hathat közvetlenül az értelemre. Lényegét tekintve az egész fizikai oksági folyamat érdektelen akkor, ha a *species* szerepét akarjuk elemezni az általa előidézett megismerő aktusban. Az érdektelenséget tanúsítja az, hogy angyalok is az intencionális *species* segítségével gondolkodnak, noha nem függenek semmilyen fizikai folyamattól.<sup>31</sup> A különböző illúziók is azt mutatják, hogy még a tárgy valós létezése sem szükséges a *species* jelenlétéhez.<sup>32</sup> Ugyanakkor Suárez megen-

---

<sup>30</sup> Lásd Arisztotelész: *De anima* II 5, 425a25-7.

<sup>31</sup> Lásd Suárez: *De anima* II 5. 1. 3. 63-67. sor.

<sup>32</sup> Ehhez lásd T. Aho: „Suárez on cognitive intentions”, In Paul J. J. M. Bakker – Johannes M. M. H. Thijssen (szerk.): *Mind, Cognition and Representation. The Tradition of Commentaries on Aristotle's De anima*. Aldershot-Burlington, Ashgate, 2007, 179–204.

gedi azt, hogy az érzéki ismeretnek van egy oksági története, ha ezt az ismeretet úgy fogjuk fel, mint egy nem anyagi jellegű változást az érzékelőképességben. Úgy tűnik, hogy a fizikai tárgy valamilyen kapcsolatban áll a megismerőképességgel, miközben a megfelelő minőségek – például színek és hangok – formai átvitele történik a tárgyról a megismerő alanyra. Ennek a kapcsolatnak az összetett jellege a fikcionális létezők vizsgálatakor válik világossá. Ha rendelkezünk, mondjuk a kiméra mentális képével, ennek a képnek valamiképpen korrelálnia kell az elmén kívüli tárggyal. Ebben az esetben azonban a megismerő alany és a megismert tárgy közt nincs valódi viszony (*relatio realis*). „Azt válaszoljuk, hogy egy nem létező dolog a legkiegítőbb módon reprezentálható, és nincs mindig reális viszony a reprezentáló és a reprezentált tárgy között, hanem a reprezentáló dolog mint olyan egy önálló létező, amely alkalmas arra, hogy referáljon, ha a reprezentált dolog létezik.”<sup>33</sup> Ezzel valószínűleg csak annyit akar Suárez mondani, hogy miközben a fikcionális lényeknek nincs megfelelője a fizikai világban, az ilyen lények mentális képét úgy kapjuk meg, hogy a külvilágban létező lények bizonyos tulajdonságait kombináljuk. Ezek a lények önmagukban megismerhetetlenek, hiszen létezésük egy gyenge értelemben – nem logikai szempontból – nem lehetséges. „A reprezentálót ugyanis reális viszonynak kell a reprezentált dologhoz fűznie. Vagy legalábbis a lehetetlen dolog – mint például a kiméra – nem lesz megismerhető, mivel egy lehetetlen dolgot nem lehet reprezentálni.”<sup>34</sup> Ugyanakkor azonban szükség van arra is, hogy legyen egy valós viszony bizonyos tárgyak és az alany között. Mit kell ezen érteni? Suárez igazodik az arisztotelészi mintához, amennyiben a viszonyt járuléknak fogja fel. Arisztotelész ezt az elképzelést a *Kategóriákban* fejti ki, ahol azt írja, hogy a viszony – egyéb járulékokkal (mint például a minőség, mennyiség és hely) együtt – a szubsztancia tulajdonságát képezi, és mint ilyen, nem létezhet a szubsztancia nélkül. A *Metafizikai disputációkban* ezt a kapcsolatot úgy fejezi ki Suárez, hogy a viszony hozzájárul valamihez (*ad aliquid, existit in habitudine ad aliud*).<sup>35</sup> Ez lehet értelmi (*relatio rationis*) vagy valódi (*relatio realis*). A különbség természete abban áll, hogy csak a valós viszony vonatkozik valamilyen tény-

---

<sup>33</sup> *De anima* II 5. 2. 465–8. sor: „Respondetur quod res non existens optime potest repraesentari, neque semper inter repraesentans et repraesentatum est relatio realis, sed res repraesentans ut sic est res absoluta, apta ut referatur, si res repraesentata existat.”

<sup>34</sup> *De anima* II 5. 2. 458–9. sor: „Repraesentantis enim ad repraesentatum debet esse relatio realis. Vel saltem non poterit cognosci res impossibilis, ut chimaera, quia res impossibiles repraesentari non possunt.”

<sup>35</sup> Lásd pl. *Disputationes metaphysicae* XLVIII 3.2.

leges létezőre, az értelmi utalhat olyasmire is, ami nincs. Az efféle létezőket nevezik *entia rationis*-nak, és a kiméra is közéjük tartozik.<sup>36</sup> Az efféle létezők kizárólag az értelem termékei lehetnek, amely vagy összehasonlítással, vagy pedig reflexív módon, előzetes tudásunkat felhasználva, arra reflektálva hozza őket létre.<sup>37</sup>

Mivel mind a fizikai tárgyak, mind a megismerő képességek ténylegesen léteznek, a köztük lévő viszony valós. A megismerőképesség természetesen mindaddig meghatározatlan (vagy tökéletlen), ameddig a tárgy formai elemei nem aktualizálják. Hogy újra arisztotelészi terminológiával fejezzük ki ezt a helyzetet: a megismert tárgy aktuálisan rendelkezik azzal, amivé a megismerőképesség formális szempontból válhat – aktualizálódhat – a megismerés folyamán. Ebből pedig az következik, hogy a megismerő képességnek szüksége van a tárgyra ahhoz, hogy meghatározottá vagy teljessé váljon. A köztük lévő viszony valós jellege ellenére azonban Suárez ragaszkodik ahhoz a tézishoz, hogy ez a viszony önmagában nem kényszerít ki semmilyen változást a megismerőképességben. Ezt arra a régi, Plótinoszról már explicit módon meglévő alapelvre támaszkod-

---

<sup>36</sup> Az *ens rationis* témájának bő elemzését lásd *Disputationes metaphysicae* LIV (*De entibus rationis*). Suárez fő tézise szerint, noha az *ens rationis* nem egyéb úgymond a létezők árnyánál (*umbra entium*, *DM* LIV, *Intr.* 1), de létezik, mégpedig egy „objektív” értelemben, vagyis annyiban, amennyiben az értelem tárgyként gondol rá. Ahhoz ugyanis, hogy az értelem megismerjen valamit vagy gondoljon valamire, annak a valaminek benne kell lennie, de nem valóságosan (fizikailag), hanem objektív módon. Az objektív létezést pedig két értelemben tárgyalhatjuk: lehet a tárgynak valós létezése, miközben az értelemben objektív módon létezik, vagy nem rendelkezik valós létezéssel, csak az objektívval (*DM* LIV, *sect.*1, *no.*5-6). Amikor a kimérára gondolok, vagy viszonyokról gondolkodom, ez az eset áll fenn. Ez a tulajdonképpen értelemben vett *ens rationis*. Ezek a tárgyak jó eséllyel pusztán objektív létezők, vagyis a gondolkodás tárgyai, amelyek a ténylegesen létező értelemnek köszönhetik megjelenésüket és fennmaradásukat, lásd Chr. Shields: „Shadows of being. Francisco Suárez’s *entia rationis*”, In: Benjamin Hill & Henrik Lagerlund (szerk.): *The Philosophy of Francisco Suárez*. Oxford UP, 2012, 57–73.

<sup>37</sup> *DM* LIV, *sect.*2, *no.*16: „dico secundo: actus intellectus, quo ens rationis consurgit, est aliquo modo comparativus, vel reflexivus, praesertim quando ens rationis fundatur in actu intellectus. Probatur et declaratur, quia ille actus, quo ens rationis suo modo fabricatur et consurgit, natura sua supponit alium conceptum realis entis, ad cuius proportionem seu imitationem concipitur seu formatur ens rationis.” A tézis történeti kontextusban hangzik el, hiszen a következő szakaszban (*no.*17) Suárez amellet érvel, hogy sem az érzékelés, sem a vágy (*appetitus*) – ez utóbbit valószínűleg Szt. Ágostonnak címezve (*Vallomások* III) – nem hozhat létre ilyen létezőt.

va mondja, hogy a tökéletlenebb létező nem idézhet elő változást egy tökéletesebb létezőben – a vertikális oksági folyamatok úgymond mindig fentről lefele zajlanak.<sup>38</sup> Ez adja a szükségességét annak, hogy a megismerés folyamatában az értelem is létrehoz *speciest*, amely a reprezentációs képességben jelenik meg. „Erre ez a válaszom. Egy tökéletlen dolog nem képes létrehozni egy tökéletesebbet a természetesség alapján közvetlen teljes alapelveként működve – sem alapvetőként, sem instrumentálisként, viszont részleges kiegészítésként szolgálhat a közvetlen eszközhöz, és olyan hatást hozhat létre, amely nem haladja meg saját tökéletességének mértékét.”<sup>39</sup> Tételszerűen megfogalmazva: az ok mindig nagyobb, mint az okozat. A fizikai tárgy tehát nem idézhet elő kognitív folyamatot a megismerőképességben. Ha ez így van, akkor ez nem lehet meghatározó tényező az érzéki ismeret létrejöttében sem. Ebben az esetben azonban hogyan jön létre az intencionális *species*? Hogyan tudjuk leírni az ide vezető oksági folyamatot? Ha azt állítjuk, hogy az intencionális *species* létrejöttében az érzéki és reprezentációs kép nem játszik döntő szerepet, akkor hogyan magyarázzuk meg azt a tartalmi párhuzamot, ami az aktuális reprezentációs kép és az aktuális intencionális *species* közt áll fenn? Hogyan történik az, hogy a külső tárgy aktuális érzéki képmása együtt jelenik meg az ugyanarra a tárgyra vonatkozó intencionális *speciesszel*? A kapcsolat nyilván nem lehet véletlenszerű, de ha ragaszkodunk ahhoz, hogy az intencionális *speciest* az értelem hozza létre – mint ahogyan Suárez ragaszkodik ehhez –, akkor kell valami egyéb rendezőelv, amelynek alapján az érzékekből és az értelemből eredő megismerési folyamatok illeszkednek egymáshoz. Suárez a járulékos okság fogalmát hívja segítségül. A járulékos ok a teljes ok (*causa integra*) fogalmával áll szemben. Mivel tökéletlenebb a megismerőképességnél, az ismeret tárgya nem lehet a kognitív folyamat teljes oka. A *species* sem lehet az, hiszen járulék, s mint ilyen tökéletlenebb annál, amihez hozzájárul. Ugyanakkor fontos szerepet játszik a folyamatban, amennyiben kötődik a megismerőképességhez. A kettő együtt adja ki a megismerés teljes okát. „A megismerés teljes produktív alapelve a *species* által megformált képesség.”<sup>40</sup> A tézis kontextusa azt a kérdést tárgyalja, hogy vajon a megismerés

<sup>38</sup> Lásd például *Enn.* IV 3.11; 12; V 9.3; VI 6.3; 14.

<sup>39</sup> *De anima* II 5. 4. 247–51. sor: „Ideo respondetur, imperfectum non potest attingere productionem perfectioris tamquam totale principium immediatum neque principale neque instrumentale, naturaliter loquendo, tamen potest attingere ut partialiter complens immediatum instrumentum et [attingedo] in effectum aliquid non perfectius [se].”

<sup>40</sup> *De anima* II 5. 4. 15. 227–8. sor: „Principium integrum productivum cognitionis est potentia informata specie.”



aktusa egyidejű-e a *species* létrejöttével. Vajon a képesség a megismerő aktussal együtt hozza-e létre a megfelelő *speciest*? Suárez nemmel felel a kérdésre. A *species* által megformált képesség eszköz a lélek számára, a *species* azonban nem a képesség eszköze. A *species* és a képesség együttesen alkot egy instrumentumot, amely előidézi a megismerési aktust.<sup>41</sup> A fizikai tárgy minőségei tehát közvetve rendelkeznek csupán valamilyen korlátozott oksági hatékonysággal, miközben nem lehetnek a megismerés teljes okai. Az intencionális *species* pedig az a mozzanat lesz ebben a folyamatban, amely járulékként eszköze lesz a megismerésnek.

Az intencionális *species* efféle szerepe különösen hangsúlyossá válik az ún. mentális szó (*verbum mentis*) értelmezésekor. A megismerő aktus során létrejött mentális szó minőségként sem formájában, sem tényleges valójában nem különbözik magától a megismerő aktustól.<sup>42</sup> Ez a fajta azonosítás kizárja azt a lehetőséget, hogy ez a minőség legyen az, amelyben mintegy tükörben az elmén kívüli tárgyak szemlélhetők lennének. Sokkal inkább van arról szó, hogy ez lesz az, ami által megismerjük a külső dolgokat.<sup>43</sup> Így tekintve, az a direkt realizmus, amelyet Suárez képviselni látszik, azt állítja, hogy a megismerő tevékenység intencionális jellege csak akkor magyarázható meg, ha a reprezentáció, amellyel a tevékenység dolgozik, szellemi jellegű. A megismeréshez nem kell sajátos tárgyakat feltételezni az elmében. Az ilyen sajátos mentális létezők híján a megismerő elme közvetlen kapcsolatba kerül a megismert tárggyal. Tekintettel arra, hogy a megismerés során a megismerő képesség szerepe nem a pusztán befogadásra korlátozódik, hiszen a megismerés a megismerő képesség tevékenysége, a megismerés a tényleges tárgy távollétében is megtörténhet. Ha pedig az

---

<sup>41</sup> Lásd *De anima* II 5. 4. 16. 257–259. sor: „Sed ex potentia cognoscitiva et specie resultat unum integrum instrumentum quod immediate attingit productionem actus.”

<sup>42</sup> Lásd *De anima* II 5. 5. (Utrum per actum potentiae cognoscitivae aliquis terminus producat, et de verbo mentis) 4. 70–71. sor: „Per omnem actionem cognoscitivam producitur aliquis terminus illi intrinsecus; 6. 98–100: Praeter terminum hunc non producitur aliquid per actus cognoscendi, neque formaliter, neque realiter ab illo distinctum.” Vö. 9. 163–165. sor. Erről lásd röviden D. Heider: „Abstraction, intentionality & moderate realism: Suárez & Poinsot”, In V. M. Salas (szerk.): *Hircocervi & Other Metaphysical Wonders. Essays in Honor of John. P. Doyle*. Milwaukee, Marquette University Press, 2013, 177–212.

<sup>43</sup> Lásd *De anima* II 5. 5. 8. 151–154. sor: „cognoscere nihil aliud est, nisi vitaliter operari formando in se rem ipsam quam cognoscit; ergo illa actio qua ponitur formari idolum, seu verbum, est ipsa cognitio; ergo superfluit alia qualitas, vel alia actio.”

ismeret tárgyának jelenléte nem szükséges az ismeret fennállásához, akkor az intencionális *species* elégséges oka a megismerésnek.

Emiatt a megismerésnek a tárgyban történő végződése nem egyéb, mint az a [megismert] dolog; ez még akkor is megtörténhet, ha az [a dolog] nincs jelen. Az sem szükséges, hogy objektív módon legyen reprezentálva a képben, mint ahogyan a szeretet a szeretett dologban végződik, amennyire önmagában lehetséges, még ha az nem is létezik ténylegesen. Azt is mondják, hogy a rózsá ismerete magában a rózsában végződik objektív módon, még ha maga a rózsá nem is létezik.<sup>44</sup>

### Irodalom

Aho, Tuomo: Suárez on cognitive intentions. In: Paul J. J. M. Bakker – Johannes M. M. H. Thijssen (szerk.): *Mind, Cognition and Representation. The Tradition of Commentaries on Aristotle's De anima*. Aldershot-Burlington, Ashgate, 2007. 179–204.

Aquinói Szt. Tamás: *Summa Theologiae*. Róma, Marietti, 1888–1906.

Aquinói Szt. Tamás: *Sentencia libri De anima*. Róma – Párizs, Commissio Leonina – J. Vrin, 1984.

Burlando, Giannina: Suárez on intrinsic representationalism. *Revista Portuguesa de Filosofia*. 2004, 60, 1, 31–46.

Durandus a Sancti Porciano: *In Sententias theologicas Petri Lombardi Commentariorum. Libri Quattuor*. Lyon, ap. Gulielmum Rovillium, 1587.

Friedmann, Russell L.: Act, Species, and Appearance. Peter Auriol on intellectual cognition and consciousness. In: Gy. Klima (szerk.): *Intentionality, Cognition, and Mental Representation in Medieval Philosophy*. New York, Fordham UP, 2015. 141–165.

---

<sup>44</sup> *De anima* II 5. 5. 23. 397–402. sor: „Unde cognitionem terminari ad rem non est, nisi rem illam [cognosci]; quod potest fieri etiam si sit absens. Neque est necesse quod in imagine obiective repraesentetur, sicut etiam amor terminatur ad rem amatam, prout in se esse potest, quamvis actu non existat. Scientia etiam rosae ad ipsam rosam terminari dicitur obiective, quamvis rosa ipsa non existat.”

- Hartman, Peter John: Durand of St.-Pourçain and John Buridan on Species: Direct Realism with and without Representation. In: Gy. Klima (szerk.): *Questions on the Soul by John Buridan and Others. A Companion to John Buridan's Philosophy of Mind*. Cham, Springer, 2017. 107–130.
- Heider, Daniel: Abstraction, intentionality & moderate realism: Suárez & Poinsett. In: V. M. Salas (szerk.): *Hircocervi & Other Metaphysical Wonders. Essays in Honor of John. P. Doyle*. Milwaukee, Marquette University Press, 2013. 177–212.
- Knuuttila, Simo: Suárez's Psychology. In: V. M. Salas & R. L. Fastiggi (szerk.): *A Companion to Francisco Suárez*. Leiden-Boston, Brill, 2014. 192–221.
- Ludwig, Josef: *Das akausale Zusammenwirken (sympathia) der Seelenvermögen in der Erkenntnislehre des Suárez*. München, Ludwig-Maximilians-Universität, 1929.
- Pasnau, Robert: Id quo cognoscimus. In: S. Knuuttila, & P. Karkkainen (szerk.): *Theories of Perception in Medieval and Early Modern Philosophy*. Heidelberg –N.Y., Springer, 2008. 131–149.
- Perler, Dominik: *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*. Frankfurt/M, Klostermann, 2004.
- Salatowsky, Sacha: *De anima. Die Rezeption der aristotelischen Psychologie im 16. und 17. Jahrhundert*. Amsterdam-Philadelphia, B. R. Grüner, 2006.
- Plótosz: *Opera I-III*. Ed. P. Henry & H-R. Schwyzer (editio minor), Oxford, OUP, 1964–82.
- Schmal Dániel: Mi (nem) az idea? Intencionalitás a kora újkorban. *Többlét*. 2017, 9, 2, 39–69.
- Shields, Christopher: Shadows of Being: Francisco Suárez's *Entia Rationis*. In: Benjamin Hill & Henrik Lagerlund (szerk.): *The Philosophy of Francisco Suárez*. Oxford, OUP, 2012. 57–74.
- South, James B.: Francisco Suárez on imagination. *Vivarium*. 2001, 39, 1, 119–158.
- South, James B.: Singular and universal in Suárez's account of cognition. *Review of Metaphysics*. 2002, 55, 4, 785–823.

South, James B.: Aspects of intentionality in two 16th century Aristotelians. *Gregorianum*. 2017, 98, 4, 725–741.

Spruit, Leen: *Species Intelligibilis. From Perception to Knowledge*. Vol. I: *Classical Roots and Medieval Discussions*. Vol. II: *Renaissance Controversies, Later Scholasticism and the Elimination of the Intelligible Species in Modern Philosophy*. Leiden – Boston: Brill, 1994.

Suárez, Francisco: *De anima. Introducción y edición crítica por Salvador Castellet*. Madrid, Editorial Labor, 1978 (T.1–2), 1992 (T.3)

Telkamp, Jörg Alejandro: Francisco Suárez on the intentional species. *Quaestio*. 2012, 12, 3–23.

Zabarella, Giacomo (Jacopo): *De rebus naturalibus*. Ed. José Manuel García Valverde. Leiden-Boston, Brill, 2016.

Zupko, Jack: *Theories of Cognition in the Later Middle Ages*. Cambridge, CUP, 1997.

## Tattay Szilárd:

### *Suárez mint a modern racionalista természetjogtanok előfutára?*

#### Bevezetés

Suárez természetjogi elmélete a kezdetektől fogva radikálisan eltérő interpretációk tárgya. Nagy vonalakban azt lehet mondani, hogy azok a neotomista és más értelmezők, akik azért kárhoztatják – vagy éppenséggel dicsérik – Suárezt, mert bizonyos kérdésekben eltért Aquinói Szent Tamás álláspontjától, és nominalista nézeteket fogadott el, többnyire voluntaristának tartják a *doctor eximiust*;<sup>1</sup> míg elméletének azon elemzői, akik egy kreatív újítót látnak benne a tomista táboron belül, hajlanak rá (bár nem minden fenntartás nélkül), hogy racionalistának tekintsék, aki egyértelműen elutasította Ockham és Scotus voluntarizmusát.<sup>2</sup> Egy harmadik olvasat szerint pedig Suárez az ellenkező

---

<sup>1</sup> Lásd pl. Michel Villey: *La formation de la pensée juridique moderne. Cours d'histoire de la philosophie du droit*. 4. kiadás. Párizs, Montchrestien, 1975, 368–395.; John Finnis: *Natural Law and Natural Rights*. Oxford, Clarendon Press, 1980, II.6. és XI.8–9.; Walter Farrell: *The Natural Moral Law according to St. Thomas and Suarez*. Ditchling, St. Dominic's Press, 1930, III. és V. fejezet; Pauline C. Westerman: *The Disintegration of Natural Law Theory: Aquinas to Finnis*. Leiden, Brill, 1998, III. fejezet; Michel Bastit: *Naissance de la loi moderne. La pensée de la loi de Saint Thomas à Suarez*. Párizs, Presses Universitaires de France, 1990, III. rész; Philippe-Ignace André-Vincent: „La notion moderne de droit naturel et le volontarisme (de Vitoria et Suarez à Rousseau)”, *Archives de philosophie du droit*. 1963, 8, 237–259.; Pierre-François Moreau: „Loi naturelle et ordre des choses chez Suarez”, *Archives de philosophie*. 1979, 42, 2, 229–234.; Joseph Thomas Delos: *La société internationale et les principes du droit public*. 2. kiadás. Párizs, Pedone, 1950, VI. fejezet.

<sup>2</sup> Lásd pl. Michael Bertram Crowe: „The 'Impious Hypothesis': A Paradox in Hugo Grotius?”, *Tijdschrift voor Filosofie*. 1976, 38, 3, 379–410.; Frederick Copleston: *A History of Philosophy*. Vol. III: *Late Medieval and Renaissance Philosophy*. London, Continuum, 2003. XXIII. fejezet; Quentin Skinner: *The Foundations of Modern Political Thought*. Vol. II: *The Age of Reformation*. Cambridge, Cambridge University Press, 1978. V. fejezet; Otto von Gierke: *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien*. Breslau, Koebner, 1880, 73–75.; Heinrich Rommen:

irányban tért el a tomista gondolkodási hagyománytól: a modern racionalizmus és a szekularizált természetjogi felfogás útját készítette elő.<sup>3</sup> Jelen tanulmány elsődleges célja ez utóbbi interpretáció megcáfolása.<sup>4</sup>

## Suárez racionalizmusa

Suárez a természeti törvényt Szent Tamás nyomán az értelmes teremtmények örök törvényből való részesedéseként határozza meg. Míg az örök törvény *lex per essentiam* (lényegénél fogva törvény), addig a természeti törvény *lex per participationem* (részesedés folytán törvény).<sup>5</sup> Vagy másképpen fogalmazva: úgy viszonyulnak egymáshoz, mint „a törvényhozóban létező törvény” és „az alatt-

---

*Die Staatslehre des Franz Suarez S.J.* Mönchengladbach, Volksvereins-Verlag, 1926; Georges Jarlot: „Les idées politiques de Suarez et le pouvoir absolu”, *Archives de philosophie*. 1948, 18, 1, 64–107.; Jean de Blic: „Le volontarisme juridique chez Suarez?”, *Revue de philosophie*. 1930, 30, 1, 213–230.; Émile Jombart: „Le 'volontarisme' de la loi d'après Suarez”, *Nouvelle revue de théologie*. 1932, 59, 34–44.

<sup>3</sup> Lásd Hans Welzel: *Naturrecht und Materiale Gerechtigkeit*. 4. kiadás. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1980, 97–99.; Reijo Wilenius: *The Social and Political Theory of Francisco Suárez*. Helsinki, Societas Philosophica Fennica, 1963, 56–63.; Jean-François Courtine: „La raison et l'empire de la loi”, In: Jean-François Courtine: *Nature et empire de la loi. Études suarésiennes*. Párizs, Vrin, 1999. 91–114.; James Gordley: „Suárez and Natural Law”, In: Benjamin Hill és Henrik Lagerlund (szerk.): *The Philosophy of Francisco Suárez*. Oxford, Oxford University Press, 2012. 209–229. Michel Villey, John Finnis és Pauline C. Westerman egyszerre tulajdonít Suáreznek voluntarista és (modern) racionalista tendenciákat. Lásd Villey: i. m. 384–386.; Finnis: i. m. 45., 338. és 350.; Westerman: i. m. 78., 102. és 108–110.

<sup>4</sup> A latin nyelvű szöveghelyeket az alábbi kiadások alapján idézem: Aquinói Szent Tamás: *Summa theologiae*. In: Aquinói Szent Tamás: *Opera omnia*. Vol. IV–XII. Róma, Typographia Polyglotta, 1888–1906; Rimini Gergely: *Lectura super primum et secundum Sententiarum*. Vol. I–VII, szerk. A. Damasus Trapp és Venicio Marcolino, Berlin, De Gruyter, 1979–1987; Francisco Suárez: *De legibus*. Vol. I–VIII, szerk. Luciano Pereña et al., Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1971–1981; Gabriel Vázquez: *Commentariorum ac disputationum in primam secundae Sancti Thomae*. Vol. I–II. Lyon, Cardon, 1631. *A latin szövegeket a saját fordításomban közlöm.*

<sup>5</sup> Suárez: *De legibus* 2., Bevezetés: „naturalis lex est prima earum per quas lex aeterna nobis applicatur seu innotescit, et [...] differunt tanquam lex per essentiam et per participationem”.



valóban létező törvény”.<sup>6</sup> A törvény általános fogalmáról adott elemzésében Suárez úgy írja le „az alattvalóban létező törvényt”, mint ami az értelmes természet sajátja. A törvény az erkölcsi cselekvést szabályozza, amire csak értelmes, autonóm lények képesek.<sup>7</sup> Az észszel és szabad akarattal nem rendelkező teremtmények esetében így a szó szoros értelmében nem beszélhetünk törvényről.<sup>8</sup> Suárez ezt az elvet a törvény valamennyi fajára következetesen alkalmazza; még következetesebben, mint Tamás, aki Ulpianus természetjog-definícióját („*quod natura omnia animalia docuit*”)<sup>9</sup> is belefoglalta jogfilozófiai szintézisébe.<sup>10</sup> Ugyanilyen határozottan választja el a természetjogot az emberi akarattól, s kapcsolja a helyes észhez.<sup>11</sup> A *dominium sui* tomista nyelvezetét használva Suárez kifejti: „a törvény jellemzője a parancsolás és az irányítás. Ámde az emberben ezt a funkciót a helyes észnek kell tulajdonítanunk [...]. A természeti törvényt ebből következően az észben kell elhelyeznünk, mint az emberi cselekedetek közvetlen, belső szabályát.”<sup>12</sup>

Suárez még tovább erősíti a tomista természetjogi elmélet racionalista jellegét azzal, hogy a *lex naturalis* fogalmát az elsődleges, *per se nota* elvekből levont következtetésekre is kiterjeszti.<sup>13</sup> Tág értelemben ezek a konklúziók már Ta-

---

<sup>6</sup> I. m. 1.4.4.: „adverto [...] legem in triplici statu vel subiecto posse considerari. Primo in ipso legislatore, quomodo supra dicebamus legem esse conceptam in mente Dei ex aeternitate. Secundo in subditis quibus lex imponitur, quomodo dici solet lex naturae esse indita in mentibus hominum. Tertio in aliquo alio signo seu alia materia exteriori”.

<sup>7</sup> I. m. 1.4.2.: „supponimus legem esse aliquid pertinens ad naturam intellectualem, quatenus talis est [...] quia lex dicit moralem ordinem ad aliquid agendum. Nulla autem natura est capax huius ordinationis nisi intellectus.”

<sup>8</sup> I. m. 1.1.2.: „res carentes ratione non sunt proprie capaces legis, sicut nec obedientiae.” I. m. 1.3.8.: „lex non attribuitur rebus insensibilibus secundum proprietatem sed secundum metaphoram”.

<sup>9</sup> *Digesta* 1, 1, 1, 3.

<sup>10</sup> Aquinói Szent Tamás: *Summa theologiae* I-II q. 94 a. 2 co., I-II q. 95 a. 4 ad 1; Aquinói Szent Tamás: *Scriptum super libros Sententiarum* lib. 4 d. 33 q. 1 a. 1 ad 4; Aquinói Szent Tamás: *Sententia libri Ethicorum* lib. 5 l. 12 n. 4.

<sup>11</sup> Suárez: *De legibus* 2.5.12.: „lex naturalis [...] non pendet ex voluntate hominis, sed illam ligat et quodammodo cogit. Ergo necesse est ut sit in ratione.”

<sup>12</sup> Uo.: „proprium est legis dominari et regere. Sed hoctribuendum est rectae rationi in homine [...]. Ergo in ratione est lex naturalis constituenda tanquam in proxima regula intrinseca humanarum actionum.”

<sup>13</sup> Lásd Welzel: i. m. 98.

másnál is a természeti törvény részét képezték,<sup>14</sup> Suárez azonban most az érvényességnek (és a változhatatlanságnak) ugyanarra a szintjére emeli őket, mint amivel az elsődleges elvek rendelkeznek.<sup>15</sup> A *doctor eximius* ezzel nyilvánvalóan ellentmond Tamás felfogásának, mely szerint csak a természetjog általános elvei szükségszerűen igazak, míg az azokból levont konklúziók eltéréseket mutathatnak, valamint változást és kivételt engednek meg.<sup>16</sup> Suárez egy másik vonatkozásban is tútesz Tamás racionalizmusán. Az elsődleges elvekből levont következtetések bizonyosságából és szükségszerű igazságából kiindulva a legkisebb mértékű változást sem engedi meg a természeti törvény parancsaiban. Kategorikusan kijelenti, hogy a természeti törvény „nem szűnhet meg vagy szenvedhet változást, sem egészében, sem egyes parancsaiban”.<sup>17</sup> Ez nem jelenti azt, hogy Tamással ellentétben Suárez ne venne tudomást az emberi viszonyok változékonyságáról és kontingenciájáról.<sup>18</sup> A természeti törvény parancsait ugyanakkor úgy fogja fel, mint amelyek (implicite legalábbis) magukban foglalják alkalmazásuk feltételeit.<sup>19</sup> A körülményekben bekövetkező esetleges változások azért nem érintik a természetjogi parancsok állandóságát – írja –, mert „a természeti törvény figyelembe veszi magának a tárgynak a változó jellegét, és ahhoz igazítja parancsait; mást ír elő ugyanannak a tárgynak a vonatkozásában az egyik, és mást a másik helyzetre, és így a törvény önmagában minden körülmények között változatlan marad”.<sup>20</sup> Ez a nézet magától értetődően jóval kisebb szerepet tulajdonít a *prudentiának*, mint Tamás természetjogtana.<sup>21</sup>

<sup>14</sup> Lásd Aquinói Szent Tamás: *Summa theologiae* I-II q. 94 a. 4–6.

<sup>15</sup> Suárez: *De legibus* 2.13.3.: „in iure naturali [...] leges eius sunt necessariae et perpetuae veritatis. Complectitur enim hoc ius [...] principia morum per se nota et omnes ac solas conclusiones quae ex illis necessaria illatione inferuntur sive proxime sive per plures illationes. Omnia autem haec perpetuae veritatis sunt, quae veritas principiorum non subsistit sine veritate talium conclusionum”.

<sup>16</sup> Lásd Aquinói Szent Tamás: *Summa theologiae* I-II q. 94 a. 4–5.

<sup>17</sup> Suárez: *De legibus* 2.13.2.: „Dico [...] legem naturalem [...] desinere non posse vel mutari, neque in universali neque in particulari”.

<sup>18</sup> Westerman: i. m. 109.

<sup>19</sup> Lásd Suárez: *De legibus* 2.13.7., 2.13.9.

<sup>20</sup> I. m. 2.13.9.: „Et ideo etiam non obstat quod materia sit mutabilis, nam lex naturalis discernit mutabilitatem in ipsa materia et iuxta illam accomodat praecepta; nam aliquid praecipit in illa materia pro uno statu et aliud pro alio; et ita ipsa in se manet semper immutata”.

<sup>21</sup> A gyakorlati okosság Suárez filozófiájában betöltött csekélyebb jelentőségének okairól lásd John L. Treloar: „Moral Virtue and the Demise of Prudence in the Thought of

Úgy tűnik tehát, hogy Suárez is elköveti azt a – később számos modern természetjogászra jellemző – „hübriszt”, hogy a természetes parancsoknak egy mindent átfogó, zárt rendszerét próbálja megalkotni. Suárez ezzel Michel Villey, Hans Welzel és James Gordley kritikáját is magára vonja, akik a természetjogot megkövetítő merev formalistaként ábrázolják a jezsuita teoretikust.<sup>22</sup> Ez a bíráló azonban csak részben jogos. Suárez ugyanis különbséget tesz a természeti törvény két lényegesen eltérő fajtája, a „parancsoló” és a „megengedő” természeti törvény (*ius naturale praeceptivum* és *ius naturale permissivum*) között.<sup>23</sup> És a formalizmus csak a természeti törvény előbbi típusában van jelen, az utóbbiban nem. A megengedő természeti törvény csupán iránymutatást, ajánlást ad, azaz anélkül hagy jóvá bizonyos magatartásokat, hogy egyben megparancsolná (vagy éppen megtiltana) azokat. Ily módon – a természetjogi parancsok és tilalmak által meghatározott kereteken belül – szabad választást enged címzettjei számára. A megengedő természeti törvény tehát az emberi szabadság és autonómia szféráját képezi, ahol Suárez igazságot szolgáltat az emberi viszonyok változékonyságának.<sup>24</sup>

#### Az intellektualista-voluntarista vita

Suárez felveti a döntő fontosságú kérdést: mi a természetjog *ratio formalis*? Az ésszerű természet mint olyan, önmagában véve, amivel az emberi cselekedetek vagy megegyeznek vagy sem? Vagy inkább az ezen összhang (illetve annak hiánya) megítélésének képességeként felfogott racionális természet?<sup>25</sup> Suárez

---

Francis Suárez”, *American Catholic Philosophical Quarterly*. 1991, 65, 3, 387–405. Germain Grisez kijelentése, miszerint Suárez számára „a gyakorlati tudás csupán elméleti tudás plusz akaraterő” mindenesetre túlzónak tűnik. Lásd Germain Grisez: „The First Principle of Practical Reason: A Commentary on the *Summa theologiae*, 1-2, Quaestio 94, Article 2.”, *Natural Law Forum*. 1965, 10, 1, 193.

<sup>22</sup> Villey: i. m. 387–389.; Welzel: i. m. 98–99.; Gordley: i. m. 221–223.

<sup>23</sup> Suárez: *De legibus* 2.14.6., 2.14.14., 2.14.19., 2.18.2.

<sup>24</sup> Westerman: i. m. 114.; Wilenius: i. m. 63.; Brian Tierney: *Liberty and Law: The Idea of Permissive Natural Law, 1100–1800*. Washington, Catholic University of America Press, 2014, 204–209.

<sup>25</sup> Suárez: *De legibus* 2.5.1.: „advertere oportet rationalem naturam dupliciter spectari posse: uno modo secundum se, id est, quatenus ratione talis essentiae quam habet, quaedam sunt illi convenientia et alia disconvenientia; alio modo quatenus vim habet iudicandi de his quae sibi conveniunt vel disconveniunt mediante lumine naturalis rationis. [...] Dup-

csak a második választ tartja elfogadhatónak, annak ellenére, hogy Tamás alapján mindkét válasz igazolhatónak tűnik.<sup>26</sup> Ezért is hat talán e kérdés első látásra tisztán terminológiai jellegűnek – és mi tagadás, némileg mesterkéltnek. Mégis jóval többről van itt szó, mint pusztán *lis de verbis*ről, hangsúlyozza helyesen Michael Bertram Crowe, mivelhogy Suárez e kérdést egy általánosabb és átfogóbb probléma részeként kezeli. Nevezetesen annak az intellektualistákat és voluntaristákat elválasztó központi vitakérdésnek a kontextusába helyezi, hogy a természeti törvény vajon *lex indicativaként* vagy *lex praeceptivaként* értelmezendő-e.<sup>27</sup> Suárez alapvetően pontos összefoglalását nyújtja ennek a meglegelősen összetett vitának. A jobb érthetőség kedvéért ezért érdemes azt (csaknem) teljes egészében idézni:

Az erről a kérdéstről adott első vélemény szerint a természeti törvény a szó tulajdonképpeni értelmében nem előíró törvény [*legem praecipientem*], mivel nem valamely feljebbvaló akaratának kifejeződése, hanem csupán egy olyan törvény, amely megmutatja [*legem indicantem*], mit kell tenni, vagy mitől kell tartózkodni, mi az, ami belső lényegénél fogva jó és szükséges, vagy belső lényegénél fogva rossz. Sokan különbséget tesznek ily módon a törvény két fajtája, az iránymutató [*indicantem*] és az előíró [*praecipientem*] törvény között, és azt vallják, hogy a természeti törvény az első, nem pedig a második értelemben véve törvény. Ezt tartja Rimini Gergely [...], aki Szentviktori Hugóra [...] hivatkozik. Ezt a nézetet veszi át Gabriel Biel [...], Jacques Almain [...] és Antonio de Córdoba [...] is.

Úgy látszik tehát, mintha e szerzők ezáltal készséggel elfogadnák, hogy a természeti törvény nem Istentől mint törvényhozótól származik, hiszen nem függ az isteni akarattól, és Isten ennél fogva nem úgy cselek-

---

lex ergo sensus esse potest sententiae asserentis legem naturalem esse ipsam naturam rationalem. Primus est ut hoc intelligatur de ipsa natura secundum se, quatenus ratione suae essentiae talis est, ut ei ex natura sua tales actiones sint convenientes et contrariae disconvenientes. Alter est ut intelligatur de ipsa natura ratione iudicii rationis quod in ipsa est connaturaliter et respectu illius habet rationem legis.”

<sup>26</sup> A természetjog *ratio formalis*ával kapcsolatos különböző tamási fejtegetések kiváló rövid áttekintését adja Farrell: i. m. 82–91. Farrell álláspontja szerint Tamás nem gondolta úgy, hogy ezek a felfogások kölcsönösen kizárnák egymást.

<sup>27</sup> Michael Bertram Crowe: *The Changing Profile of the Natural Law*. Hága, Nijhoff, 1977, 216–217.

szik e törvény révén, mint egy feljebbvaló, aki parancsokat ad és tilalmakat szab. Sőt Gergely, akinek az álláspontját a többiek követik, még azt is állítja, hogy ha Isten nem létezne, nem használná az értelmét, vagy helytelenül ítélné meg a dolgokat, de a helyes ész ugyanazt parancsolná az embernek – például azt diktálná, hogy hazudni bűn –, ez a parancs akkor is ugyanúgy törvény jelleggel bírna, mint most, mert egy olyan törvényt képezne, amely arra a rosszra mutat rá, ami magában a tárgyban létezik.

Az előbbivel szöges ellentétben álló második vélemény szerint a természeti törvény teljes mértékben Istennek mint a természet teremtetőjének és kormányzójának akaratán alapul, ami egy isteni parancsban vagy tilalomban ölt testet. E törvény ennek megfelelően, abban a formában, ahogy Istenben létezik, nem egyéb, mint az örök törvény, egy meghatározott kérdést szabályozó parancs vagy tilalom alakjában. Mibennünk viszont ugyanez a természeti törvény az ész ítéletét jelenti, amint felfedi számunkra Isten azzal kapcsolatos akaratát, hogy mit kell tennünk (illetve elkerülnünk) a természetes ésszel megegyező dolgok vonatkozásában.

Ez William Ockham álláspontja [...], aki azt vallja, hogy semmilyen cselekvés sem erkölcstelen, ha Isten nem tiltotta azt meg, és nincs olyan rossz cselekedet, amely ne válhatna jóvá, ha Isten megparancsolja, és viszont. Abból a feltevésből indul ki tehát, hogy az egész természeti törvény Isten által lefektetett parancsokból áll, amelyeket Ő maga visszavonhat vagy megváltoztathat. [...] Szintén erre a véleményre hajlik Jean Gerson [...]. Pierre d'Ailly is hosszasan védelmezi ezt az nézetet [...]. Még hosszabban teszi ezt Andreas de Novocastro.

A fenti szerzők mindehhez azt is hozzátesszik, hogy a természeti törvényhez tartozó dolgokban a jó és a rossz alapja teljes egészében az isteni akaratban rejlik, és nem az ész – akár maga az isteni ész – ítéletében, sem pedig magukban az e törvény által tiltott vagy előírt dolgokban.<sup>28</sup>

---

<sup>28</sup> Suárez: *De legibus* 2.6.3–4.: „In hac re prima sententia est legem naturalem non esse legem praecipientem proprie, quia non est signum voluntatis alicuius superioris, sed esse legem indicantem quid agendum vel cavendum sit, quid natura sua intrinsece bonum ac necessarium vel intrinsece malum sit. Atque ita multi distinguunt duplicem legem: unam indicantem, aliam praecipientem, et legem naturalem dicunt esse legem priori modo, non posteriori. Ita Gregorius [...], qui refert Hugonem de Sancto Victore [...]. Sequitur Gabriel [...], Almainus [...], Corduba [...].



A *lex indicativa* és *lex praeceptiva* közötti különbségtétel a XIV. században jelent meg először: Rimini Gergely ockhamista–augusztiniánus teológus vezette be *Sententia*-kommentárjában.<sup>29</sup> A Suárez által idézett többi gondolkodó munkássá-

---

Atque hi auctores consequenter videntur esse concessuri legem naturalem non esse a Deo ut a legislatore, quia non pendet ex voluntate Dei, et ita ex vi illius non se gerit Deus ut superior praecipiens aut prohibens. Immo ait Gregorius, quem caeteri secuti sunt, licet Deus non esset vel non uteretur ratione vel non recte de rebus iudicaret, si in homine esset idem dictamen rectae rationis dictantis v. g. malum esse mentiri, illud habiturum eandem rationem legis quam nunc habet, quia esset lex ostensiva malitiae, quae in obiecto ab intrinseco existit.

Secunda sententia, huic extreme contraria, est legem naturalem omnino positam esse in divino imperio vel prohibitionem procedente a voluntate Dei ut auctore et gubernatore naturae, et consequenter hanc legem, ut est in Deo, nihil aliud esse quam legem aeternam ut praecipientem vel prohibentem in tali materia. In nobis vero hanc legem naturalem esse iudicium rationis, quatenus nobis significat voluntatem Dei de agendis et vitandis circa ea quae rationi naturali consentanea sunt.

Ita sumitur ex Ochamo [...] quatenus dicit nullum esse actum malum, nisi quatenus a Deo prohibitus est, et qui non possit fieri bonus si a Deo praecipitur, et e converso... Unde supponit totam legem naturalem consistere in praeceptis divinis a Deo positis, quae ipse posset auferre et mutare. [...] Et in hanc sententiam inclinatur Gerson [...]. Et hanc sententiam defendunt late Petrus Alliatus [...]. Idem latissime Andreas de Novo Castro [...].

Qui etiam addunt totam rationem boni et mali in rebus ad legem naturae pertinentibus positam esse in voluntate Dei et non in iudicio rationis, etiam ipsius Dei, neque in rebus ipsis quae per talem legem vetantur aut praecipuntur.”

Hasonlóképpen (sőt nem kizárt, hogy részben Suárez nyomán) foglalja össze a vitát műveiben Otto von Gierke. Lásd von Gierke: i. m. 73–74., 44. l.; Otto von Gierke: *Das deutsche Genossenschaftsrecht*. Vol. III: *Die Staats- und Korporationslehre des Altertums und des Mittelalters und ihre Aufnahme in Deutschland*. Berlin, Weidmann, 1881, 610–611., 256. l.

<sup>29</sup> Rimini: *Lectura super primum et secundum Sententiarum* lib. 2 d. 34–37 q. 1 a. 2: „prohibitio potest accipi dupliciter, similiter praeceptum et lex [...]. Indicativa est illa, qua tantummodo significatur aliquid non esse agendum seu aliud aliquid ex quo sequitur ipsum agendum non esse [...]. Voco autem eam indicativam, quia vocaliter per verbum indicativi modi exprimitur [...]. Imperativam dico illam, qua imperatur alicui aliquid agere vel non agere; et haec exprimitur per verbum imperativi modi”. Gergely Szentviktori Hugónak a *praeceptum naturae* és *praeceptum disciplinae* közötti megkülönböztetésére hivatkozik. Ám nehéz nem észrevenni, hogy itt sokkal inkább egyszerűen a szerző tekintélyéhez való folyamodásról van szó, semmint valódi hivatkozásról. Lásd Crowe: „The ‘Impious Hypothesis’...” 397–398.

ga szintén a XIV–XVI. századra esik. Ez világosan jelzi, hogy nemcsak maga a megkülönböztetés, hanem az intellektualisták és voluntaristák közötti szembenállás sem vezethető vissza a XIV. századnál korábbra. Ez a vita lényegében és valójában az isteni racionalitásról és szabadságról szólt, és az új, voluntarista törvényfogalom megjelenése adott rá okot. Tamásnak az örök törvényt a teremtés és gondviselés terveként leíró racionalista koncepciója anélkül állított mércét a külső isteni cselekvés elé, hogy ezzel veszélyeztette volna Isten szabadságát. A törvény mint parancs fogalma ezzel szemben rendkívül nehéz dilemma elé állította a teológusokat, arra kényszerítve őket, hogy egy „determinista” és egy „indeterminista” istenfelfogás közül válasszanak: Isten vagy csupán „tanára” a természetjognak, amelynek maga alá van vetve, s amely kötelezi őt, vagy épp ellenkezőleg, abszolút, mindenható szuverénként eljáró törvényhozó.<sup>30</sup> Úgy látszik, Suárez – helyesen – úgy gondolta, hogy a kérdés így nem megfelelően van feltéve, ezért egyik fenti véleményt sem fogadta el; ehelyett Tamás természetjogi elméletére alapozva kísérelt meg egy sajátos suárezi középutat kialakítani.<sup>31</sup>

#### Az intellektualizmus és a voluntarizmus kritikája

Suárez az intellektualista álláspont bírálatával kezdi érvelését. Fontos megjegyezni, hogy szinte az összes itt említett teológus – így különösen Gergely, Biel és Almain – (legalább részben) ockhamista, következésképp (többé-kevésbé) voluntarista volt, akik azért vettek át bizonyos esszencialista nézeteket, hogy ezáltal megkülönböztessék magukat a voluntarizmus Ockham, Gerson és d’Ailly nevével fémjelzett, az övékéinél jóval robusztusabb változatától.<sup>32</sup> Rimini Gergely és az ő nyomdokain haladva Gabriel Biel annak érdekében tett különbséget *lex indicativa* és *lex praeceptiva* között, hogy a bűnt és az erényt az isteni akarattól függővé tevő voluntarizmust ily módon a jó és a rossz fogalmát a dolgok természetére alapozó esszencialista felfogással ellensúlyozzák, és kibékítsék

---

<sup>30</sup> Westerman: i. m. 85–86., 92.

<sup>31</sup> Lásd Suárez: *De legibus* 2.6.5.: „Mihi vero neutra sententia satisfacit, et ideo mediam viam tenendam censeo, quam existimo esse sententiam divi Thomae et communem theologorum.”

<sup>32</sup> Jean Gerson és Pierre d’Ailly politikai és jogfilozófiájáról lásd John B. Morrall: *Gerson and the Great Schism*. Manchester, Manchester University Press, 1960; Francis Oakley: *The Political Thought of Pierre d’Ailly: The Voluntarist Tradition*. New Haven, Yale University Press, 1964.

azzal.<sup>33</sup> Ezért hangsúlyozza (kissé körülményesen) Gergely, hogy a bűn azért bűn, mert ellenkezik az isteni ésszel mint helyes ésszel, nem pedig úgy, mint istenivel; mi több, hozzáteszi, hogy „még azt a lehetetlen esetet feltételezve is [*si per impossibile*], hogy az isteni ész vagy maga Isten nem létezik, vagy az értelme téved, ha valaki az angyali, emberi vagy bármely más helyes ész ellen cselekedne, bűnt követne el.”<sup>34</sup> Tehát – akármilyen paradox módon hangozzék is – egy, a nominalista irányzaton belüli „racionalista” vagy mérsékelt voluntarista (ellen)áramlat vezetett el fokozatosan az intellektualista állásponthoz és végül áttételesen Hugo Grotius „*etiamsi daremus*”-hipotéziséhez.<sup>35</sup>

Ha viszont az ebben a kontextusban idézett szerzők szintén a voluntarizmus és az intellektualizmus valamilyen sajátos kombinációjára törekedtek, akkor az ő nézeteik voltaképpen nem is álltak olyan távol Suárez elméleti pozíciójától, mint ahogy azt a *De legibus* elemzése sugallja. Suárez ezek szerint szélmalomharcot vívott volna csupán? Szó sincs róla. Azt mondhatjuk inkább, hogy valójában egy másik álláspont ellen hadakozott. Szemben a döntően nominalista és voluntarista nézetekkel azonosuló korabeli protestáns gondolkodókkal, az ellenreformáció teológusai általában az intellektualizmus felé hajlottak. Sőt, az ész elsőbbségének helyreállítása az erkölcs- és jogfilozófiában a XVI–XVII. századi

---

<sup>33</sup> Lásd Crowe: „The 'Impious Hypothesis'...” 398.

<sup>34</sup> Rimini: *Lectura super primum et secundum Sententiarum* lib. 2 d. 34–37 q. 1 a. 2: „Sequitur quod quicquid est contra rectam rationem, est contra aeternam legem [...]. Si quaeratur, cur potius dico absolute »contra rectam rationem« quam contracte »contra rationem divinam«, respondeo: Ne putetur peccatum esse praecise contra rationem divinam et non contra quamlibet rectam rationem de eodem; aut aestimetur aliquid esse peccatum, non quia est contra rationem divinam inquantum est recta, sed quia est contra eam inquantum est divina. Nam, si per impossibile ratio divina sive deus ipse non esset aut ratio illa esset errans, adhuc, si quis ageret contra rectam rationem angelicam vel humanam aut aliam aliquam, si qua esset, peccaret.” Biel szinte szó szerint ismételte meg Gergely álláspontját. Lásd Gabriel Biel: *Collectorium circa quattuor libros Sententiarum* lib. 2 d. 35 q. unica a. 1.

<sup>35</sup> Lásd James St. Leger: *The „Etiamsi Daremus” of Hugo Grotius: A Study in the Origins of International Law*. Róma, Pontificium Athenaeum Internationale, 1962, 124. Grotius a következőképpen fogalmazza meg a saját hipotézisét: „Amit eddig elmondottunk, az helytálló volna akkor is, ha feltennők [*etiamsi daremus*] – márpedig ezt a legnagyobb bűn elkövetése nélkül még feltételezni sem lehet –, hogy Isten nem létezik, vagy nem törődik az emberek dolgaival.” Lásd Hugo Grotius: *A háború és a béke jogáról*. Ford. Brósz Róbert et al., Budapest, Pallas–Attraktor, 1999, prolegomena n. 11, I. kötet, 11.

tomista reneszánsz egyik meghatározó célkitűzése volt.<sup>36</sup> A második skolasztika ennek megfelelően kiemelkedően fontos szerepet játszott az arisztotelianus–tomista természetjogi doktrína újjáélesztésében. Egyes tomisták azonban – a protestáns voluntarizmus opponálása iránti túlzott buzgalmukban – hajlamosak voltak a legvégső pontig elvinni az etikai-jogi objektivizmust és racionalizmust. Ez a tendencia Suárez jezsuita rendtársa, Gabriel Vázquez munkásságában tetőzött.<sup>37</sup> Amint arra Hans Welzel éles szemmel figyelmeztet, a „*vel non recte de rebus iudicaret*” (vagy helytelenül ítélné meg a dolgokat) kitételnek az „*etiamsi daremus*”-formulába való betoldásával Suárez félreérthetetlen utalást tett rendbeli vetélytársának a *Prima secundae*hez írt kommentárjában tett kijelentésére:<sup>38</sup> „ha – megengedve ezt a lehetetlen feltevést – Isten esetleg másképpen ítélné meg [*non ita iudicare*] a dolgokat [mint ahogy most teszi], és az ész használata megmaradna bennünk, akkor a bűn is megmaradna”.<sup>39</sup> Ezt az állítását Vázquez arra a nézetre alapozta, hogy a bűn önmagában, minden külső tilalmat, még Isten ítéletét és akaratát megelőzően is bűn.<sup>40</sup> Ez az utalás teljesen nyilvánvalóvá teszi, hogy Suárez kritikája legalább annyira – ha nem még inkább – Vázquez és a szélsőséges intellektualizmus más kortárs védelmezői ellen irányul, mint

---

<sup>36</sup> Lásd St. Leger: i. m. 93.

<sup>37</sup> Az intellektualizmus szélsőséges formája inkább a jezsuiták körében volt elterjedt. A dominikánus teológusok – így például Vitoria és Soto – érzékelhetően mérsékeltebb álláspontot foglaltak el.

<sup>38</sup> Lásd Welzel: i. m. 97. Folyamatos rivalizálásukra tekintettel a Jézus Társasága generálisa még azt is megtiltotta Suárez és Vázquez számára, hogy idézzék egymást. Vázquez 1604-ben bekövetkezett halálával ez a tilalom automatikusan feloldódott; Suárez mégis megőrizte részben azt a szokását, hogy nevének említése nélkül hivatkozik rendtársa nézeteire. Lásd Luciano Pereña: „Metodología científica suareciana”, In: Francisco Suárez: *De legibus (II 1-12): De lege naturali*, szerk. és ford. Luciano Pereña és Vidal Abril, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1974. xxvi.

<sup>39</sup> Vázquez: *Commentariorum ac disputationum in primam secundae Sancti Thomae* (a továbbiakban: *Commentariorum*) d. 97 c. 1 n. 3: „si concesso impossibili intelligeremus *Deum non ita iudicare*, et manere in nobis usum rationis, maneret etiam peccatum” (kiemelés tőlem).

<sup>40</sup> Vázquez: *Commentariorum* d. 97 c. 1 n. 2: „peccata ex se esse mala ante omnem prohibitionem, non solum imperantem, sed etiam indicantem, non solum creatam, sed etiam divinam”.

Rimini Gergely és Biel ellen. Érdemes itt megemlíteni, hogy pályája korai szakaszában Suárez is közel került az általa kritizált intellektualista nézőponthoz.<sup>41</sup>

Térjünk most vissza egy pillanatra a természeti törvény *ratio formalis*ának kérdéséhez. Suárez korában a természeti törvény fogalmát magára az ésszerű természetre visszavezető felfogás legjelentősebb képviselője nem más volt, mint Gabriel Vázquez.<sup>42</sup> Vázquez azért azonosította a természeti törvény *ratio formalis*át a racionális természettel mint olyannal, s nem pedig az ész ítéletével, hogy ezáltal minden szubjektív elemet kiküszöbölhessen a *ratio* fogalmából.<sup>43</sup> Ez az álláspont elfogadhatatlan Suárez számára. Nem mintha megkérdőjelezné a *per seitas boni et mali* tanát, amely szerint egy cselekedet erkölcsös vagy erkölcstelen voltát önmagában meghatározza annak természete. Épp ellenkezőleg!<sup>44</sup> Ő is azt vallja, hogy a racionális természet képezi az erkölcsi cselekvések helyességének objektív alapját és mércéjét; tagadja viszont, hogy emiatt „törvénynek” lenne nevezhető,<sup>45</sup> hiszen „maga az ésszerű természet [...] sem nem parancsolja meg az erényt vagy a bűnt, sem nem mutatja meg egyértelműen, miben áll az”.<sup>46</sup>

Suáreznek ebből eredően az a kifogása Gabriel Vázquez elméletével – és általában a (szélsőséges) intellektualizmussal – szemben, hogy úgy véli: azzal, hogy

---

<sup>41</sup> Pedro Suñer: „El Teocentrismo de la ley natural”, In: Francisco Suárez: *De legibus (II 1-12): De lege naturali*, xlii–xlv. Hugo Grotius gondolkodása ezzel éppen ellentétes irányú változáson ment keresztül: a *De iure praedae*ben még a voluntarista természetjogi felfogást vallotta magáénak, a *De iure belli ac pacis*ban viszont már a racionalizmus eltökélt hívének mutatkozott.

<sup>42</sup> Lásd pl. Vázquez: *Commentariorum* d. 150 c. 3 n. 23: „Prima igitur lex naturalis in creatura rationali est ipsamet natura, quatenus rationalis, quia haec est prima regula boni et mali.” Suárez ezen a ponton név szerint idézi Vázquezt. Vö. Suárez: *De legibus* 2.5.2.

<sup>43</sup> Lásd Welzel: i. m. 95–96.

<sup>44</sup> Lásd pl. Suárez: *De legibus* 2.5.2.: „actus morales habent suas intrinsecas naturas et essentias immutabiles, quae non pendent a causa vel voluntate extrinseca”. I. m. 2.5.5.: „In hac sententia veram esse existimo doctrinam quam in fundamento supponit de intrinseca honestate vel malitia actuum”.

<sup>45</sup> I. m. 2.5.6.: „non omne id quod est fundamentum honestatis seu rectitudinis actus lege praecepti vel quod est fundamentum turpitudinis actus lege prohibiti, potest dici lex. Ergo licet natura rationalis sit fundamentum honestatis obiectivae actuum moralium humanorum, non ideo dici potest lex. Et eadem ratione, quamvis dicatur mensura, non ideo recte concluditur quod sit lex, quia mensura latius patet quam lex.”

<sup>46</sup> I. m. 2.5.5.: „natura ipsa rationalis [...] nec praecipit, nec ostendit honestatem aut malitiam”.



a *lex naturalist* az ésszerű természettel definiálja, Vázquez egy hangsúlyosan nem jogi természettörvény-koncepciót dolgoz ki. Ráadásul ez a koncepció szerinte abszurd következményekhez vezet. Ha ugyanis a racionális természet vagy a helyes ész ítélete önmagában törvényerővel bírna, akkor Istenben is létezne egy őt kötelező természeti törvény.<sup>47</sup>

Istennek ugyanúgy meglenne, akaratára vonatkozólag, a maga természeti törvénye, mivel Istenben is megelőzi logikailag az akaratot az elme ítélete, amely megmutatja, hogy hazudni bűn, vagy hogy az ígéretet megtartani feltétlenül helyes és szükséges. Ha tehát ez az értelmi aktus kimeríti a törvény lényegét, akkor Istenben is létezik valódi természeti törvény. Ebben az esetben ugyanis ennek nem képezheti akadályát az a tény, hogy Istennek nincs feljebbvalója, hiszen a természeti törvényt nem valamely feljebbvaló írja elő.<sup>48</sup>

Suárez megítélése szerint mindazonáltal messze nem ez az intellektualista természeti törvény-koncepció egyetlen vagy legfőbb hibája. Amellett, hogy az intellektualista felfogás aláássa a *lex naturalis* jogi jellegét, azt is kétséggé teszi, hogy egyáltalán isteni törvényről van-e szó.<sup>49</sup> Azt vonja ugyanis maga után, hogy

e törvény parancsai nem Istentől származnak, minthogy szükségszerűen helyesek, és – az ennek a helyességnek a mércéjét képező ésszerű természetben alapuló – erkölcsös mivoltuk (bár létében igen, de) lényegét illetően nem függ Istentől. [...] A természeti törvény ennél fogva megelőzi az isteni ítéletet és akaratot. Így tehát nem Isten a szerzője, hanem *per se*

---

<sup>47</sup> Lásd i. m. 2.5.7.: „Praeterea possumus ab inconvenientibus argumentari. Unum est, quia sequitur non minus proprie habere Deum suam legem naturalem quae ipsum liget et obliget, quam homines.”

<sup>48</sup> I. m. 2.6.6.: „etiam Deus haberet legem sibi naturalem respectu suae voluntatis, quia etiam in Deo ad voluntatem antecedit secundum rationem iudicium mentis, indicans mentiri esse malum, servare promissum esse omnino rectum et necessarium. Si ergo hoc satis est ad rationem legis, etiam in Deo erit vera lex naturalis. Quia tunc non obstat quod Deus non habeat superiorem, quia lex naturalis non imponitur ab aliquo superiore.” Ezzel az erővel, teszi hozzá, akár egy velünk egyenrangú vagy nekünk alárendelt személynek – vagy éppen egy tanárnak – a cselekvés erkölcsi jellegére vonatkozó racionális ítélete is „törvénynek” minősülhetne, ami ugyanennyire abszurd lenne.

<sup>49</sup> I. m. 2.5.8.: „Deinde sequitur legem naturalem non esse legem divinam, neque esse ex Deo.”

az ésszerű természetben létezik, oly módon, hogy természeténél fogva ezzel az adott lényeggel, és nem mással rendelkezik.<sup>50</sup>

Ez a szakasz jól bizonyítja, hogy Suárez tökéletesen tudatában volt egy tisztán racionalista természeti törvény-felfogás lehetséges szekularista implikációinak. Éppen ezért ijedt meg annyira Vázquez természetjogtanától.<sup>51</sup> Ez a veszély már Rimini Gergely és Gabriel Biel „*etiamsi daremus*”-hipotézisében is potenciálisan benne rejtett – még ha ez nagyon távol is állt eredeti szándékuktól. Ahogy azt James St. Leger helyesen hangsúlyozza, e teoretikusok Isten nemlétének hipotézisét pusztán egy lehetetlen, a tényekkel ellenkező feltevésnek tekintették. „E hipotézis felállításának egyetlen célja az volt, hogy határozottan kidomborítsák a természeti törvény racionális jellegét, azoknak a szerzőknek a voluntarizmusával szembehelyezkedve, akik a természeti törvényt kizárólag az isteni akarat parancsával kapcsolták össze.”<sup>52</sup> Ez *mutatis mutandis* Grotiusra is igaz, aki arra használta fel ezt a középkori közhelyet, hogy a segítségével még jobban aláhúzza az erkölcsi rend racionalitását és állandóságát. Nem pedig arra (szemben a széles körben elterjedt hiedelemmel), hogy a jogot a teológiától elválassza, s egy szekularizált természetjogi elméletet dolgozzon ki.<sup>53</sup>

Suárez ugyanilyen élesen bírálja a voluntarista természeti törvény-konceptiót. Álláspontja szerint, ha az intellektualizmus aláássa a *lex naturalis* preskriptív, következőképpen jogi jellegét, akkor a voluntarizmus a „természetes” voltától fosztja meg azáltal, hogy a korlátlan isteni önkényre alapozza. Suárez nem teljesen helyes olvasatában Ockham az isteni akaratot az erkölcsi helyesség egyetlen forrásának tekinti.<sup>54</sup> A *doctor eximius* elveti ezt a „hamis és abszurd”

---

<sup>50</sup> Uo.: „praecepta huius legis non sunt ex Deo quatenus necessariam honestatem habent, et illa conditio quae est in natura rationali, ratione cuius est mensura illius honestatis, non pendet a Deo in ratione, licet pendeat in existentia. [...] Ergo lex naturalis praecedit iudicium et voluntatem Dei. Ergo non habet auctorem Deum, sed per se inest tali naturae eo modo quo de se habet ut sit talis essentiae et non alterius.”

<sup>51</sup> Lásd Welzel: i. m. 97.

<sup>52</sup> St. Leger: i. m. 123.

<sup>53</sup> Lásd Crowe: „The 'Impious Hypothesis'...” 381., 405.; Anton-Hermann Chroust: „Hugo Grotius and the Scholastic Natural Law Tradition”, *The New Scholasticism*. 1943, 17, 2, 126.

<sup>54</sup> Mint arra John Kilcullen rámutat, Suárez figyelmen kívül hagyja Ockham morálfilozófiájának racionalista oldalát. Nem veszi figyelembe például Ockham azon állítását, miszerint a nem-pozitív erkölcstudomány „minden felsőbb parancstól függetlenül irányítja az emberi

nézetet.<sup>55</sup> Sorra veszi azokat a kérdéseket – így különösen Isten gyűlöletének és a házasságtörésnek a problémáját –, amelyek Ockham nyomán az intellektualista–voluntarista vita sarkalatos pontjaivá váltak, és kereken elutasítja a nominalista teológus ezekre adott válaszait. Suárez szerint „általánosan elfogadott axióma a teológusok körében, hogy egyes bűnös cselekedetek azért tilalmazottak, mert rosszak”.<sup>56</sup> Ezt az axiómát Szent Ágostonra vezeti vissza, aki a *De libero arbitrio*-ban (Evodiuson keresztül) azt mondja: a házasságtörés nem azért bűn, mert a törvény tiltja (*malum quia prohibitum*), hanem azért tiltja meg a törvény, mert bűn (*malum per se*).<sup>57</sup> Másrészt arra a metafizikai elvre hivatkozik, hogy a dolgok lényege állandó és változhatatlan. Bizonyos emberi cselekvések ezért belső természetüknél fogva jók vagy rosszak. Ha nem így lenne, teszi hozzá, akkor akár még Isten gyűlölete is helyessé és megengedetté válhatna, ami teljes képtelenség volna.<sup>58</sup>

### A suárezi *via media*

Korábban már utaltam rá, hogy Suárez egy olyan, tamási alapokon nyugvó közéleti keret keresett, amely egyaránt elkerüli az (extrém) intellektualizmus Székelykötőjét és a voluntarizmus Kharübdiszét. Az imént láttuk a két szélső állásponttal

---

cselekvéseket”. Lásd John Kilcullen: „Natural Law and Will in Ockham”, In: William Ockham: *A Translation of William of Ockham's Work of Ninety Days*. Vol. II. Szerk. és ford. John Kilcullen és John Scott, Lewiston, Mellen, 2001. 880–881.

<sup>55</sup> Suárez: *De legibus* 2.15.4.: „Haec vero sententia tanquam falsa et absurda a reliquis theologis reicitur”.

<sup>56</sup> I. m. 2.6.11.: „Et quoad priorem partem colligitur ex illo communi axioma theologorum: quaedam mala esse prohibita quia mala.”

<sup>57</sup> Lásd Szent Ágoston: *De libero arbitrio* 1.3.6. Tétéle bizonyításához Suárez (*De legibus* 2.6.18.) Szent Tamás tekintélyét is segítségül hívja, aki szerint a bűn pontosan azért mond ellent a természetjognak, mert „rendetlen” [*inordinatum*]. Lásd Aquinói Szent Tamás: *Summa theologiae* I-II q. 71. a. 6 ad 4.

<sup>58</sup> Suárez: *De legibus* 2.6.11.: „Fundarique potest in illo metaphysico principio quod naturae rerum quoad esse essentiae sunt immutabiles, et consequenter etiam quoad convenientiam vel disconvenientiam proprietatum naturalium.” I. m. 2.15.4.: „prorsus repugnat id quod per se et intrinsece malum est desinere esse malum, quia rei natura non potest mutari [...]. Qui enim fieri potest ut odium Dei vel mendacium libere facta non sint prava? Fundamentum ergo huius sententiae, scilicet quod omnis malitia humanorum actuum proveniat ex prohibitione extrinseca, omnino falsum est.”

szemben megfogalmazott ellenvetéseit. De maga vajon milyen megoldással szolgál? Nos, Suárez – mint az az elmondottak alapján talán már sejthető – azt az értelmezést javasolja, hogy a természeti törvény egyszerre *lex indicativa* és *lex praeceptiva*: „a természeti törvény, abban a formában, ahogyan bennünk létezik, nem csupán megmutatja [*indicantem*], mi a rossz, hanem egyúttal kötelez is rá, hogy tartózkodjunk attól; következésképp nemcsak azt tárja elénk, hogy egy adott cselekvés vagy dolog nem áll természetes összhangban az ésszerű természettel, hanem az azt megtiltó isteni akaratot is kifejezi egyben.”<sup>59</sup> Egyrészt, mint azt a *perseitas boni et mali* tanából kiindulva Suárez kifejti, nem az isteni parancs vagy tilalom a természeti törvény követésében, illetve megsértésében megnyilvánuló jó vagy rossz egyedüli alapja; a természetjogi normákat megalkotó isteni akaratnak szükségszerűen előfeltételeznie kell valamilyen, ezekben a tettekben eleve benne rejlő helyességet vagy helytelenséget.<sup>60</sup> A természeti törvény ekképpen valóban „természetes”. Másrészt a természetes ész nemcsak azt mutatja meg, hogy valami önmagában véve jó vagy rossz, hanem azt is, hogy Isten akarata szerint a jót meg kell tenni, a rosszat pedig kerülni kell.<sup>61</sup> Az isteni akarat a belső lényegükénél fogva erkölcsös vagy erkölcstelen cselekedetekhez az isteni jogon alapuló, meghatározott kötelezettséget kapcsol.<sup>62</sup> „[M]indazokat a dolgokat, amelyeket a természeti törvény bűnnek nyilvánít, Isten, akaratának specifikus parancsaival, megtiltja számunkra; ezen akaratánál és hatalmánál fogva arra utasít és kötelez bennünket, hogy tartsuk meg ezeket a parancsokat. A természeti törvény ennél fogva a szó szoros értelmében véve előíró törvény [*lex praeceptiva*] [...] a természeti törvény igazi és valódi isteni törvény, amelynek Isten a törvényhozója.”<sup>63</sup> Suárez itt a következő – az „*etiamsi daremus*”-

---

<sup>59</sup> I. m. 2.6.13.: „Unde tandem fit legem naturalem, prout in nobis est, non tantum esse indicantem malum, sed etiam obligantem ad cavendum illud, ac subinde non solum repraesentare naturalem disconvenientiam talis actus vel obiecti cum rationali natura, sed etiam esse signum divinae voluntatis vetantis illud.”

<sup>60</sup> I. m. 2.6.11.: „Haec Dei voluntas, prohibitio aut praeceptio non est tota ratio bonitatis et malitiae quae est in observatione vel transgressionem legis naturalis, sed supponit in ipsis actibus necessariam quamdam honestatem vel turpitudinem”.

<sup>61</sup> I. m. 2.6.8.: „ratio naturalis quae indicat quid sit per se malum vel bonum homini, consequenter indicat esse secundum divinam voluntatem ut unum fiat et aliud vitetur.”

<sup>62</sup> I. m. 2.6.11.: „illis adiungit specialem legis divinae obligationem”.

<sup>63</sup> I. m. 2.6.8.: „omnia quae lex naturalis dictat esse mala, prohibentur a Deo speciali praecepto et voluntate, qua vult nos teneri et obligari vi auctoritatis eius ad illa servanda. Ergo lex naturalis est proprie lex praeceptiva”; i. m. 2.6.13: „legem naturalem esse veram ac propriam legem divinam, cuius legislator est Deus.” Érdekes Suárez érvelését

hipotézissel analóg – problémával szembesül: ha Isten nem bocsátaná ki a természetjogi parancsokat és tilalmakat, a szülők tisztelete vajon akkor is erkölcsileg jó, míg a hazugság rossz lenne? Suárez összetett választ ad e kérdésre. Először is, ami ellenkezik a helyes ésszel, az önmagában, a törvényhez való viszonyától függetlenül rossz és bűn.<sup>64</sup> Másodsor, az Isten által megtiltott bűnös cselekedetet „egy olyan specifikus rendellenesség [*deordinationem*] jellemzi, amellyel nem rendelkezne, ha az isteni tilalom nem hatott volna közre, és ez a rendellenes mivolt teszi teljessé a bűn teológiai értelemben vett fogalmát”.<sup>65</sup> Harmadszor, abból a tamási állításból, miszerint Isten „[m]egtagadná [...] önmagát, ha félretenné a saját igazságosságának rendjét”,<sup>66</sup> Suárez azt a tételt vezeti le, hogy Isten nem teheti meg, hogy nem tiltja meg azt, ami *per se* rossz.<sup>67</sup> „[B]ármí, ami ellentétes a helyes ésszel, Isten rosszallását váltja ki, míg az ellenkezője Istennek tetsző cselekedet; hiszen mivel Isten akarata a legteljesebb mér-

---

Grotius jól ismert természetjog-definíciójával összevetni: „A természetjog a helyes ész parancsa, amely megmutatja [*indicans*], hogy valamely cselekvésben – az ésszerű és társas természettel való összhangja vagy az összhang hiánya folytán – erkölcsi helytelenség vagy erkölcsi szükségesség rejlik, és ennek következtében Isten, a természet teremtetője, az ilyen cselekvést tiltja vagy előírja [*praecipit*].” Lásd Grotius: i. m. 1.1.10., I. kötet, 34. A grotiusi definíció és Suárez fenti érve közötti hasonlóság több mint figyelemreméltó, még akkor is, ha természetjogi nézeteik egyébként számos vonatkozásban különböztek egymástól. Így talán nem túlzás azt állítani, mint Frederick Copleston teszi, hogy jóllehet vonakodott ezt elismerni, Grotius – ebben a kérdésben és általában – sokat köszönhetett Suáreznek. Lásd Copleston: i. m. Vol. III, 380.

<sup>64</sup> Suárez: *De legibus* 2.6.17.: „Respondeo igitur in actu humano esse aliquam bonitatem vel malitiam ex vi obiecti praecise spectati, ut est consonum vel dissonum rationi rectae et secundum eam posse denominari et malum et peccatum et culpabilem secundum illos respectus, seclusa habitudine ad propriam legem.”

<sup>65</sup> I. m. 2.6.18.: „Quae ratio potius videtur probare esse prohibitum quia malum, quam e converso. Quod verum est loquendo de malitia moralis inordinationis, tamen ratione illius addita est lex aeterna et divina prohibitio ad quam habet tale peccatum specialem repugnantiam; et consequenter inde habet specialem deordinationem quam non haberet si prohibitio divina non intervenisset, per quam deordinationem completur ratio peccati theologicè sumpti”.

<sup>66</sup> Aquinói Szent Tamás: *Summa theologiae* I-II q. 100 a. 8 ad 2: „Negaret [...] seipsum, si ipsum ordinem suae iustitiae auferret”. Tamás ezt az állítást azzal a kérdéssel kapcsolatban fogalmazza meg, hogy vajon a Tízparancsolat parancsai engednek-e felmentést.

<sup>67</sup> Suárez: *De legibus* 2.6.5.: „ait Deum non posse negare seipsum, et ideo non posse ordinem suae iustitiae auferre, sentiens non posse non prohibere ea quae mala sunt et contra rationem naturalem.”



tékben igazságos, nem lehet, hogy azt, ami erkölcstelen, ne helytelenítse, vagy az erényt ne helyeselje; az isteni akarat ugyanis nem lehet ésszerűtlen.”<sup>68</sup> Isten ezért szerintem semmilyen módon nem adhat felmentést a Tízparancsolat mindkét tábláját magában foglaló természeti törvény parancsai alól.<sup>69</sup>

Suárez nagy gondot fordít arra, hogy voluntarista törvényfogalmát egy, az emberi természet metafizikai felfogásán alapuló, objektivista és racionalista keretbe foglalja.<sup>70</sup> Így külön kiemeli, hogy „a természetjog minden parancsában az ember természetes tulajdonságaival függ össze”,<sup>71</sup> és Aquinói Szent Tamást követve természetjog-konceptióját a természetes hajlamok rendjéhez és az emberi természet teleológiájához kapcsolja:

Szent Tamás [...] a természetes parancsok különböző fajtáit a különféle természetes emberi hajlamokra vezeti vissza. Mert az ember egy egyedi létező, és mint ilyen, arra törekszik, hogy létét a saját előnyére megőrizze. Emellett mulandó, vagyis halandó lény, és mint ilyen, a fajfenntartásra és az ahhoz szükséges cselekedetekre törekszik. Végül eszes lény, és mint ilyen, képes a halhatatlanságra, a lelki tökéletesedésre, valamint az Istennel való közösségre és az eszes teremtményekkel való társas együttélésre. A természeti törvény tehát összes hajlama tekintetében tökéletesíti az embert [...] ezek a parancsok mind bizonyos szükségszerűséggel a természetből és Istentől mint a természet alkotójától erednek, és ugyanazon cél felé tartanak, ami minden kétséget kizáróan az emberi természet megfelelő fenntartásában és természetes tökéletességében vagy boldogságában áll.<sup>72</sup>

---

<sup>68</sup> I. m. 2.6.8.: „quidquid contra rationem rectam fit, displicet Deo, et contrarium illi placet; quia cum voluntas Dei sit summe iusta, non potest illi non displicere quod turpe est, nec non placere honestum, quia voluntas Dei non potest esse irrationabilis”.

<sup>69</sup> Lásd i. m. 2.15. Suárez kategorikusan elveti Ockham, d’Ailly és Gerson véleményét, miszerint Isten lényegében a Tízparancsolat összes parancsa alól felmentést adhat, valamint Scotus és Biel azon álláspontját is, hogy csak a Tízparancsolat első táblája nem enged felmentést.

<sup>70</sup> Vidal Abril: „Perspectivas del iusnaturalismo suareciano”, In: Francisco Suárez: *De legibus (II 1-12): De lege naturali*, lxxxi.

<sup>71</sup> Suárez: *De legibus* 2.14.8.: „naturale ius quoad omnia praecepta sua pertinet ad naturales hominis proprietates”.

<sup>72</sup> I. m. 2.8.4.: „reducit divus Thomas [...] varietatem hanc praeceptorum naturalium ad varias hominis inclinationes naturales. Est enim homo individuum quoddam ens et

Ez a szemléletmód valóban Tamás szellemével rokon, és gyökeresen ellentmond annak az ockhamista tannak, mely szerint Isten jószerével bármely cselekvést megparancsolhat (vagy tartózkodhat a megparancsolásától). Ennek fényében meglehetősen egyoldalú Suárez elméletét minden további – és főleg bármilyen jelző – nélkül „voluntaristának” nevezni, mint azt például Michel Villey és Walter Farrell teszi. Hans Welzel értelmezése első látásra megalapozottabbnak tűnik. E szerint az olvasat szerint a suárezi *via media* végső soron nem több merő kompromisszumnál, hiszen „az isteni akarat alapvetően Suáreznál is kötve marad a dolgok racionális természetéhez [csakúgy, mint Vázqueznél]. Istennek meg kell tiltania azt, ami önmagában rossz, és ellenkezik a természetes ésszel. Az isteni akarat az önmagában létező jóhoz vagy rosszhoz csupán a speciális, isteni jogi köteletséget fűzi hozzá.”<sup>73</sup> Thomas Pink hasonlóképpen úgy véli, hogy Suárez „közel kerül hozzá, hogy lényegében elfogadja” Vázquez „törvényhozó nélküli törvényként” felfogott intellektualista természeti törvénykoncepcióját.<sup>74</sup> John Finnis, aki egyébként Suárez köteletségfogalmának voluntarista jellegét hangsúlyozza, szintén azt állítja, hogy a spanyol teológust „csak egy hajszál választja el annak kimondásától, hogy a cselekvések (vagy az azoktól való tartózkodás) akár bármely isteni parancsra való hivatkozás nélkül is kötelezők lehetnek”.<sup>75</sup> Jean-François Courtine még tovább megy, amikor azt mondja:

a Vázquezzel szembeni, fáradhatatlanul ismételt kritikák dacára joggal merül fel a kérdés, hogy Suárez vajon nem a lényegét illetően enged-e. Kétségkívül nem fogalmazza meg korrektívum nélkül azt a radikális té-

---

ut sic inclinatur ad conservandum suum esse ad suam commoditatem. Est etiam ens corruptibile seu mortale et ut sic inclinatur ad conservationem speciei et ad actiones propter illam necessarias. Tandem rationalis est et ut sic capax immortalitatis et spiritualium perfectionum et communicationis cum Deo ac societatis cum rationalibus creaturis. Lex ergo naturalis perficit hominem secundum omnem inclinationem suam”; i. m. 2.7.7.: „haec omnia praecepta necessitate quadam prodeunt a natura et a Deo quatenus auctor est naturae, et tendunt ad eundem finem, nimirum ad debitam conservationem et naturalem perfectionem seu felicitatem humanae naturae.”

<sup>73</sup> Welzel: i. m. 97–98.

<sup>74</sup> Lásd Thomas Pink: „Action and Freedom in Suárez’s Ethics”, In: Daniel Schwarz (szerk.): *Interpreting Suárez: Critical Essays*. Cambridge, Cambridge University Press, 2012, 134–35.

<sup>75</sup> Finnis: i. m. 350.

telt, hogy a *dictamen naturale rectae rationis* mint olyan törvényerővel bír; ez azt jelentené, hogy úgy gondoljuk, a teljesen racionális ember önmaga számára törvény. A Suárez által e ponton tett korrekció, ti. az akarat kifejeződéseként megjelenő parancs kiegészítő szerepe szükségességének elismerése mindamellett nem módosítja érdemben az autonómia iránymutató téziséét.<sup>76</sup>

Courtine ennek alapján arra a következtetésre jut, hogy Suárez – furcsamód a Vázquez által kijelölt úton haladva – jelentős mértékben hozzájárult a természetjog racionalizációjához és szekularizációjához.<sup>77</sup> Végül Reijo Wilenius ugyancsak amellest érvel, hogy Suárez függetlenítette a természeti törvényt és általában az erkölcsi rendet Isten akaratától.<sup>78</sup>

Isten akarati döntése valóban csak egyfajta függelék szerepét töltené be Suárez természetjogtanában, amely pusztán jóváhagyja vagy kiegészíti a helyes ész ítéletét? Ez egy determinista istenfelfogást vonna maga után, amely teljesen lerombolná Isten szabadságát, valamint az azon alapuló suárezi örök törvénykoncepciót. Továbbá inkonzisztens lenne a jezsuita gondolkodó azon meggyőződésével, hogy a törvény mindenekelőtt akarati aktus és egy feljebbvaló parancsa<sup>79</sup> (nem beszélve könyve címeről: *A törvényekről és a törvényhozó Istenről*). Két változat lehetséges: vagy Suárez mond nyilvánvalóan ellent önmagának, vagy a fenti interpretáció téves.

Sok minden múlik azon, mit ért pontosan Suárez az alatt, hogy „Isten nem teheti meg, hogy nem tiltja meg azt, ami belső lényegénél fogva rossz és rendetlen az ésszerű természetben”.<sup>80</sup> Ez pedig annak a függvénye, hogy milyen álláspontot foglal el az Isten abszolút és rendezett hatalma körüli régi teológiai

---

<sup>76</sup> Courtine: i. m. 113. Courtine ezt az álláspontját az alábbi, *De legibus*ból (2.5.10.) vett idézettel támasztja alá: „a helyes ész természetes parancsa [...] az emberben törvényerővel bír, még akkor is, ha külsőleg nem ölt írott törvényi formát. Ez a parancs alkotja tehát a természeti törvényt, és ezért arról az emberről, aki e törvényt követi, azt mondják, hogy önmaga számára törvény, hiszen a természetes ész parancsa által saját magában hordja az írott törvényt.”

<sup>77</sup> Lásd Courtine: i. m. 114.

<sup>78</sup> Wilenius: i. m. 59–60.

<sup>79</sup> Suárez: *De legibus* 1.5.24.: “legem [...] esse actum voluntatis iustae et rectae, quo superior vult inferiorem obligare ad hoc vel illud faciendum.”

<sup>80</sup> I. m. 2.6.21.: „non potest Deus non prohibere id quod est intrinsece malum et inordinatum in natura rationali”.

vitában. Suárez egyfelől nem fogadja el azt a voluntarista nézetet, miszerint abszolút hatalmánál fogva Isten eltekinthet e tilalom elrendelésétől,<sup>81</sup> és azt vallja, hogy az isteni akarat szükségképpen feltételezi az isteni észnek az adott magatartást erkölcsösnek vagy erkölcstelennek nyilvánító ítéletét.<sup>82</sup> Másfelől viszont visszatérően és nyomatékosan tagadja, hogy akár a racionális emberi természet, akár az isteni ész ítélete önmagában törvény volna, és e minőségében kötné Isten akaratát. Isten szerinte semmilyen törvénynek nincs alávetve, így amit akar, az mindig igazságos és helyénvaló.<sup>83</sup> „Ezért bármely törvény ellenére, amit a dolgok kormányzására alkotott, Isten megteheti, hogy abszolút hatalmával élve – például a jutalmak és büntetések elosztása és hasonlók tekintetében – eltér e törvénytől; mert nem köteles a törvényt betartani, mivel ő a legfőbb Úr, aki minden rend felett áll”.<sup>84</sup> Egyértelmű tehát, hogy amikor Suárez azt mondja, hogy Istennek meg kell tiltania, ami *per se* rossz, ezen semmiképpen sem azt érti, hogy Isten jogilag köteles lenne ezt megtenni, vagy hogy e tilalmat mechanikusan, mérlegelés nélkül bocsátja ki. Mégis igaz az, hogy Isten nem teheti meg, hogy nem tiltja meg a bűnt, de egészen más okból kifolyólag. Érdekes itt hosszan idézni Suárez indoklását:

az isteni akarat kifelé irányuló tevékenységét illetően abszolút szabad; feltételezve [*ex suppositione*] azonban, hogy véghezvisz egy szabad cselekvést, ez szükségessé tehet egy másikat [...], ha meg akarja teremteni a

---

<sup>81</sup> I. m. 2.6.20.: „In quo duo possunt cogitari modi dicendi. Primus est Deum quidem posse de potentia absoluta non facere talem prohibitionem, quia non apparet implicatio contradictionis, ut videntur probare omnia quae Ocham, Gerson et alii pro sua sententia congerunt; nihilominus tamen id fieri non posse secundum legem ordinariam divinae providentiae rerum naturis consentaneam. Nam hoc ad minus probant rationes in contrarium factae pro nostra sententia et multum favent testimonia Scripturae et Patrum.”

<sup>82</sup> I. m. 2.6.13.: „lex naturalis potest vel in Deo vel in nobis considerari. Et in Deo quidem secundum rationis ordinem supponit iudicium ipsiusmet Dei de convenientia vel disconvenientia talium actuum. [...] Unde probandum non est quod doctores posteriori loco allegati dicunt voluntatem divinam, qua lex naturalis sancitur, non supponere dictamen divinae rationis dictantis hoc esse honestum vel turpe”.

<sup>83</sup> Lásd pl. i. m. 2.2.5.: „Anselmus [...] dicens Deum esse omnino liberum a lege et ideo quod vult, iustum et conveniens esse”.

<sup>84</sup> I. m. 2.2.6.: „Unde non obstante quacumque lege a se posita circa rerum gubernationem, potest illam non servare, sua potentia absoluta utendo, ut circa praemia vel poenam retribuendam et similia, quia non obligatur ad servandam legem, quia est supremus Dominus et extra omnem ordinem”.

világot, és fenn akarja tartani annak rendjét egy meghatározott cél szerint, úgy nem teheti meg, hogy ne viseljen gondot rá [...]. Következésképpen, ha feltesszük [*supposita*], hogy ésszerű természetet akart teremteni, a jó és a rossz megtételéhez elegendő tudással, s a mindkettőhöz elégséges isteni együttműködéssel, akkor Isten nem tehetette meg, hogy ne akarja egy ilyen teremtménynek a belső lényegüknél fogva rossz tetteket megtiltani, vagy a szükséges jó cselekedeteket előírni. Mert ahogy Isten nem hazudhat, ugyanúgy oktan és igazságtalan módon sem kormányozhat. [...] Abszolút értelemben Isten megtehetné ugyan, hogy semmit sem parancsol vagy tilt meg; mindazonáltal ha azt feltételezzük [*ex suppositione*], hogy az eszűket használó teremtményeket akart, akkor nem mulaszthatta el, hogy – legalább a helyes természetes erkölcshez elengedhetetlen dolgokban – törvényt hozzon számukra.”<sup>85</sup>

Ez a megoldás némileg Ockham feltételes természetjog-konceptiójára emlékeztet,<sup>86</sup> amennyiben Suárez érvelésének magvát az alábbi megfontolás képezi: ha *feltesszük*, hogy Isten úgy döntött, hogy az embert ésszel és szabad akarattal rendelkező lényként teremti meg, akkor nem tartózkodhat attól, hogy megparancsolja, illetve megtiltsa számára azt, ami megfelel a természetének, vagy ellenkezik vele, s amit a helyes ész ennek alapján önmagában véve jónak, illetve

---

<sup>85</sup> I. m. 2.6.23.: „Dico [...] divinam voluntatem, licet simpliciter libera sit ad extra, tamen ex suppositione unius actus liberi posse necessitari ad alium [...], si vult creare mundum et illum conservare in ordine ad talem finem, non potest non habere providentiam illius [...]. Ideoque supposita voluntate creandi naturam rationalem cum sufficienti cognitione ad operandum bonum et malum et cum sufficienti concursu ex parte Dei ad utrumque, non potuisse Deum non velle prohibere tali creaturae actus intrinsece malos vel nolle praecipere honestos necesarios. Quia sicut non potest Deus mentiri, ita non potest insipienter vel iniuste gubernare. [...] Nam absolute posset Deus nihil praecipere vel prohibere. Tamen ex suppositione quod voluit habere subditos ratione utentes, non potuit non esse legislator eorum saltem in his quae ad honestatem naturalem morum necessaria sunt.”

<sup>86</sup> Ockham a *ius naturale* kifejezés három jelentésváltozata között tesz különbséget. A természetjog harmadik értelmezése, az ún. ‘*ius naturale ex suppositione*’ kontingens, más-képpen is lehetséges körülményekre ad ésszerű válaszokat. Lásd William Ockham: *Dialogus* 3.2.3.6.

rossznak ítélt. (Rögtön hozzáteszi: már maga a tény, hogy az értelem fénye világít bennünk, kellőképpen bizonyítja Isten erre vonatkozó akaratát.)<sup>87</sup>

Ám ha közelebbről megnézzük, ez pusztán formai hasonlóság. Tartalmi szempontból Suárez felfogása sokkal inkább ahhoz a tamási nézethez áll közel, amely szerint bár elméletileg elképzelhető, hogy Isten abszolút hatalma révén a teremtett rendtől függetlenül cselekedjen, akarata valójában mindig egybeesik az általa létrehozott renddel.<sup>88</sup> Az isteni kormányzásról és az okok rendjéről értekezve Tamás kifejti, hogy ha a természet rendjét úgy vizsgáljuk, ahogy az az első októl, ti. Istentől függ, akkor azt mondhatjuk, hogy

Isten nem cselekedhet a dolgok rendje ellen, mert ha így tenne, ezzel saját előretudása, akarata vagy jósága ellen cselekedne. Amennyiben viszont a dolgok rendjét akként szemléljük, mint ami bármelyik másodlagos októl függ, úgy Isten cselekedhet e renden kívül. Ő maga ugyanis nincs alávetve a másodlagos okok rendjének, hanem ez a rend van neki alárendelve, mivel tőle ered, mégpedig nem természeti szükségszerűséggel, hanem szabad akarati döntése folytán; hiszen a dolgok más rendjét is képes lett volna megalkotni.<sup>89</sup>

A jelenleg létező dolgok számára semmilyen más rend nem lenne jó és megfelelő, Isten mindamellet elvileg teremthetne másféle dolgokat, amelyek számára a jelenlegitől eltérő rendet szabhatna, minthogy nem tartozik másnak, csak ön-

---

<sup>87</sup> Suárez: *De legibus* 2.6.24.: „dicitur ulterius ipsummet iudicium rectae rationis inditum naturaliter homini esse de se sufficiens signum talis voluntatis divinae”.

<sup>88</sup> Lásd Mary Anne Pernoud: „The Theory of the *Potentia Dei* according to Aquinas, Scotus and Ockham”, *Antonianum*. 1972, 47, 83.

<sup>89</sup> Aquinói Szent Tamás: *Summa theologiae* I q. 105 a. 6 co.: „Si ergo ordo rerum consideretur prout dependet a prima causa, sic contra rerum ordinem Deus facere non potest: sic enim si faceret, faceret contra suam praescientiam aut voluntatem aut bonitatem. – Si vero consideretur rerum ordo prout dependet a qualibet secundarum causarum, sic Deus potest facere praeter ordinem rerum. Quia ordini secundarum causarum ipse non est subiectus, sed talis ordo ei subiicitur, quasi ab eo procedens non per necessitatem naturae, sed per arbitrium voluntatis: potuisset enim et alium ordinem rerum instituere.”



magának. Ez másrésről azt jelenti, hogy Isten csak olyat tehet, ami illő hozzá és igazságos.<sup>90</sup>

Suárez és Szent Tamás (sőt Ockham) között tehát tulajdonképpen egyetértés mutatkozik abban, hogy Isten más erkölcsi rendet is teremthetett volna. Suárez hangsúlyozza, hogy a teremtés teljes mértékben szabad aktus: az isteni akarat szabadon választhat számos ésszerű terv közül. Ám miután Isten valaminek a megtétele – vagy az attól való tartózkodás – mellett határozott, „nem cselekedhet a saját döntése ellenében, de nem a döntésben foglalt valamely tilalomnál fogva, hanem magában az ilyen cselekvésben rejlő ellentmondás miatt”.<sup>91</sup> Bár jogosan megtehetné, hogy eltér korábbi döntésétől, ez természete ellen való volna. És Isten nyilvánvalóan nem tagadhatja meg önmagát. Ebből következően nem teheti félre a saját igazságosságának rendjét:

feltéve, hogy úgyszólván nem fizikai, hanem csak erkölcsi ellentmondást vonna maga után, ha Isten megmásítaná elhatározását, és következésképpen feltételezve, hogy ha egyszer meghozott egy döntést, ellenkezően saját rendjével, ha azzal ellentétesen cselekedne, ez a rendellenesség mindazonáltal nem valamilyen tilalomból fakadna, hanem Isten belső természetéből és lényegéből [...]. Mert ahogy a megtevesztés, úgy az állhatatlanság sem illik Istenhez.<sup>92</sup>

---

<sup>90</sup> Aquinói Szent Tamás: *Summa theologiae* I q. 25 a. 5 ad 3: „licet istis rebus quae nunc sunt, nullus alius cursus esset bonus et conveniens, tamen Deus posset alias res facere, et alium eis imponere ordinem”. I. m. I q. 25 a. 5 ad 2: „Deus non debet aliquid alicui nisi sibi. Unde, cum dicitur quod Deus non potest facere nisi quod debet, nihil aliud significatur nisi quod Deus non potest facere nisi quod ei est conveniens et iustum.”

<sup>91</sup> Suárez: *De legibus* 2.2.7.: „Dices: si Deus, postquam decrevit absolute aliquid non facere, id ageret, inordinate faceret, et ideo id facere non potest. Ergo liberum decretum Dei habet vim positivae legis respectu voluntatis eius, ut non possit honeste facere quod per se ac remoto illo decreto libere facere potuisset. Respondeo Deum non posse facere contra suum decretum, non propter prohibitionem quam decretum inducat sed propter repugnantiam ipsius rei”.

<sup>92</sup> Uo. „esto non implicaret contradictionem physicam (ut sic dicam) mutare Deum decretum suum, sed tantum moralem ac subinde posito uno decreto esse inordinatum agere contra illud. Nihilominus id non oriri ex prohibitione, sed ex intrinseca natura et essentia Dei [...]. Quia sicut non decet divinitatem fallere, ita nec inconstantem esse.”

Az a tény, hogy Suárez ezt a véleményt az örök törvényről szóló elemzésében fogalmazza meg, jól mutatja, hogy (más okok, így főként az erkölcsi objektivizmus hangsúlyozásának szándéka mellett) miért is ragaszkodik ehhez a tradicionális eszméhez, amit – szemben a hagyományos skolasztikus felfogással – nem az isteni akarat felett álló normaként, hanem annak szabad és korlátlan megnyilvánulásaként gondol el.<sup>93</sup> Pontosan azért, mert az örök törvény és a teremtés Isten abszolúte szabad döntései, míg későbbi aktusai – beleértve a természeti törvény parancsait is – csupán relatíve szabadok, minthogy az előbbieket által meghatározottak.

## Konklúzió

Suárez arra a nehéz, komoly szellemi kihívást jelentő feladatra vállalkozott, hogy a késő középkortól fogva általánossá váló voluntarista törvényfogalmat – az azzal együtt járó nehézségekkel együtt – ellentmondás nélkül beépítse döntően tomista és racionalista jogfilozófiai rendszerébe. Úgy tűnik számomra, hogy alapvetően sikerrel hozott létre egy törékeny, de kiegyensúlyozott szintézist az intellektualista és a voluntarista álláspont között. Egyfelől az emberi természet teleológiájára és a *perseitas boni et mali* tanára alapozva helyreállította a természetjog „természetes” jellegét és racionalitását; másfelől viszont szintézisének voluntarista elemei – mindenekelőtt a „*lex aeterna*” suárezi fogalma – nem engedtek teret a szekularizált racionalizmus semmilyen formája számára. Ily módon el tudta kerülni mind a voluntarizmus, mind pedig a szélsőséges racionalizmus csapdáját, amelyek egyikébe később a modern természetjogászok túlnyomó többsége beleesett.

## Irodalom

André-Vincent, Philippe-Ignace: La notion moderne de droit naturel et le volontarisme (de Vitoria et Suarez à Rousseau). *Archives de philosophie du droit*. 1963, 8, 237–259.

Aquinói Szent Tamás: *Summa theologiae*. In: Aquinói Szent Tamás: *Opera omnia*. Vol. IV–XII. Róma, Typographia Polyglotta, 1888–1906.

---

<sup>93</sup> Lásd i. m. 2.2.9., 2.3.4., 2.3.6.

- Bastit, Michel: *Naissance de la loi moderne. La pensée de la loi de Saint Thomas à Suarez*. Párizs, Presses Universitaires de France, 1990.
- Biel, Gabriel: *Collectorium circa quattuor libros Sententiarum*. Vol. I–VI. Szerk. Wilfrid Werbeck és Udo Hofmann, Tübingen, Mohr, 1973–1992.
- Chroust, Anton-Hermann: Hugo Grotius and the Scholastic Natural Law Tradition. *The New Scholasticism*. 1943, 17, 2, 101–133.
- Copleston, Frederick: *A History of Philosophy*. Vol. III: *Late Medieval and Renaissance Philosophy*. London, Continuum, 2003.
- Courtine, Jean-François: La raison et l’empire de la loi. In: Jean-François Courtine: *Nature et empire de la loi. Études suaréziennes*. Párizs, Vrin, 1999, 91–114.
- Crowe, Michael Bertram: *The Changing Profile of the Natural Law*. Hága, Nijhoff, 1977.
- Crowe, Michael Bertram: The „Impious Hypothesis”: A Paradox in Hugo Grotius? *Tijdschrift voor Filosofie*. 1976, 38, 3, 379–410.
- de Blic, Jacques: Le volontarisme juridique chez Suarez? *Revue de philosophie*. 1930, 30, 213–230.
- Delos, Joseph Thomas: *La société internationale et les principes du droit public*. 2. kiadás. Párizs, Pedone, 1950.
- Farrell, Walter: *The Natural Moral Law according to St. Thomas and Suarez*. Ditchling, St. Dominic’s Press, 1930.
- Finnis, John: *Natural Law and Natural Rights*. Oxford, Clarendon Press, 1980.
- Gordley, James: Suárez and Natural Law. In: Benjamin Hill és Henrik Lagerlund (szerk.): *The Philosophy of Francisco Suárez*. Oxford, Oxford University Press, 2012.
- Grisez, Germain: The First Principle of Practical Reason: A Commentary on the *Summa theologiae*, 1-2, Quaestio 94, Article 2. *Natural Law Forum*. 1965, 10, 1, 168–201.
- Grotius, Hugo: *A háború és a béke jogáról*. Vol. I–II. Ford. Brósz Róbert et al., Budapest, Pallas–Attraktor, 1999.

Jarlot, Georges: Les idées politiques de Suarez et le pouvoir absolu. *Archives de philosophie*. 1949, 18, 1, 64–107.

Jombart, Émile: Le „volontarisme” de la loi d’après Suarez. *Nouvelle revue de théologie*. 1932, 59, 1, 34–44.

Kilcullen, John: Natural Law and Will in Ockham. In: William Ockham: *A Translation of William of Ockham’s Work of Ninety Days*. Vol. II. Szerk. és ford. John Kilcullen és John Scott. Lewiston, Mellen, 2001, 851–882.

Moreau, Pierre-François: Loi naturelle et ordre des choses chez Suarez. *Archives de philosophie*. 1979, 42, 2, 229–234.

Morrall, John B.: *Gerson and the Great Schism*. Manchester, Manchester University Press, 1960.

Oakley, Francis: *The Political Thought of Pierre d’Ailly: The Voluntarist Tradition*. New Haven, Yale University Press, 1964.

Pereña, Luciano: Metodología científica suareciana. In: Francisco Suárez: *De legibus (II 1-12): De lege naturali*. Szerk. és ford. Luciano Pereña és Vidal Abril. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1974, xix–xxxvii.

Pernoud, Mary Anne: The Theory of the *Potentia Dei* according to Aquinas, Scotus and Ockham, *Antonianum*. 1972, 47, 69–95.

Pink, Thomas: Action and Freedom in Suárez’s Ethics. In: Daniel Schwarz (szerk.): *Interpreting Suárez: Critical Essays*. Cambridge, Cambridge University Press, 2012. 115–141.

Rimini Gergely: *Lectura super primum et secundum Sententiarum*. Vol. I–VII. Szerk. A. Damasus Trapp és Venicio Marcolino. Berlin, De Gruyter, 1979–1987.

Rommen, Heinrich: *Die Staatslehre des Franz Suarez S.J.* Mönchengladbach, Volksvereins-Verlag, 1926.

Skinner, Quentin: *The Foundations of Modern Political Thought*. Vol. II: *The Age of Reformation*. Cambridge, Cambridge University Press, 1978.

St. Leger, James: *The „Etiam si Daremus” of Hugo Grotius: A Study in the Origins of International Law*. Róma, Pontificium Athenaeum Internationale, 1962.

Suárez, Francisco: *De legibus*. Vol. I–VIII, szerk. Luciano Pereña et al., Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1971–1981.

Suñer, Pedro: El Teocentrismo de la ley natural. In: Francisco Suárez: *De legibus (II 1-12): De lege naturali*, xxxviii–lv.

Tierney, Brian: *Liberty and Law: The Idea of Permissive Natural Law, 1100–1800*. Washington, Catholic University of America Press, 2014.

Treloar, John L.: Moral Virtue and the Demise of Prudence in the Thought of Francis Suárez. *American Catholic Philosophical Quarterly*. 1991, 65, 3, 387–405.

Vázquez, Gabriel: *Commentariorum ac disputationum in primam secundae Sancti Thomae*. Vol. I–II. Lyon, Cardon, 1631.

Villey, Michel: *La formation de la pensée juridique moderne. Cours d'histoire de la philosophie du droit*. 4. kiadás. Párizs, Montchrestien, 1975.

von Gierke, Otto: *Das deutsche Genossenschaftsrecht*. Vol. III: *Die Staats- und Korporationslehre des Altertums und des Mittelalters und ihre Aufnahme in Deutschland*. Berlin, Weidmann, 1881.

von Gierke, Otto: *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien*. Breslau, Koebner, 1880.

Welzel, Hans: *Naturrecht und Materiale Gerechtigkeit*. 4. kiadás. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1980.

Westerman, Pauline C.: *The Disintegration of Natural Law Theory: Aquinas to Finnis*. Leiden, Brill, 1998.

Wilenius, Reijo: *The Social and Political Theory of Francisco Suárez*. Helsinki, Societas Philosophica Fennica, 1963.

## Schmal Dániel:

### *Emberi szabadság és isteni szuverenitás a kései skolasztikában*

(Molina, Bellarmino, Suárez)<sup>1</sup>

Ma már aligha tűnik többnek, mint magától értetődő közhelynek Georg Simmelnek az a 19. század végi megállapítása, hogy a világ „túl nagy és túl komplikált ahhoz, hogy [...] elemeinek mindegyikében az egész gondolata juthasson kifejezésre”.<sup>2</sup> Annál szokatlanabb, hogy Simmel a modernítésre jellemző funkcionális differenciálódásban nem fragmentációt lát, hanem az individuum kibontakozásának a lehetőségét. Nézete szerint a modernsége jellemző „tarkaság” és a „változatos kihívások sokfélesége”<sup>3</sup> olyan fejlődés velejárója, amely az egység megszüntetése által lehetőséget ad arra, hogy az *én* különböző érdekkörökhöz tartozó aspektusai egymástól függetlenül fejlődjenek és így gazdagabbá váljanak. Az ezt megelőző, premodern helyzetet így jellemzi:

A céh az egész személy fölött felügyeletet gyakorolt, abban az értelemben, hogy a kézműipar érdeke ennek egész tevékenységét szabályozza. Ha a mester felvett egy tanoncot, akkor az a családjának is a tagjává vált; összefoglalóan azt mondhatjuk, hogy a szakszerű foglalkoztatás az egész életet a lehető legenergikusabban centralizálta, beleértve még a politikai és az érzelmi életet is.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> A tanulmány megírását az NKFIH 116234-es, valamint 120375-ös, 125012-es és 123839-es számú kutatási projektjei támogatták. A tanulmányban az alábbi rövidítéseket használok: a. = cikkely (*articulus*); cp = fejezet (*caput*); disp. = disputáció; dist. = distinkció. *DThC* = *Dictionnaire de théologie catholique*; dub. = probléma (*dubium*); lib. = könyv (*liber*); lin. = sor (*linea*); PL = Jean-Paul Migne szerk. (1841–1854) *Patrologiae cursus completus – series Latina*. Paris, Garnier, 221 vols.; q. = kérdés (*quaestio*); resp. = válasz (*respondeo*); Sent. = *Liber Sententiarum* (kommentár Petrus Lombardus szentenciáihoz, előtte a könyv száma); ST = *Summa theologiae* (előtte a rész számával, tehát 1.2ST = *prima secundae*).

<sup>2</sup> Georg Simmel: *A társadalmi differenciálódásról*. Ford. Weiss János. Budapest, Gondolat, 2009, 139 és 116.

<sup>3</sup> Uo. 114.

<sup>4</sup> Uo.



E mindenre kiterjedő centralizációval szemben a modern munkaszervezés lehetővé teszi, hogy a kollektívum többé ne a teljes személyiségre tartson igényt, és az így felszabaduló aspektusok felett az egyén szabadon rendelkezzen. Simmel szerint pontosan azáltal válik lehetővé a valódi individualizáció – amelyet ő elsősorban az egyén szabad önmeghatározása felől közelít meg –, hogy az életnek a centralizáció alól felszabaduló aspektusait (a politikai, a vallási, az érzelmi világot) az ember más és más társadalmi érdekkörökhöz kapcsolódva bontakoztatja ki. Az egyén számára – mondja – „az individualizáló kombinációk hallatlan lehetősége tárul fel azáltal, hogy az egyes a körök [...] sokaságához tartozhat”.<sup>5</sup>

Bár a differenciálódás simmeli magyarázatában gyakran keveredik a társadalmakra általában jellemző formális törvényszerűségek és a nyugati társadalmakra jellemző, történeti folyamatok leírása, bizonyos pontokon kísérletet tesz arra, hogy világosan elhatárolja a kettőt. Szerinte az egyén a hagyományos világban is számos érdekkörhöz tartozhat, azaz személyiségének számos különálló vonása és aspektusa figyelhető meg, ám ezek a szférák mintegy koncentrikusak, s így a szűkebb körökhöz való hozzátartozás egyszersmind a tágabb körökben is kijelöli az egyén helyét, szemben a modern társadalmakkal, ahol a körök mellérendelő viszonyban állnak egymással, és az egyéni kombinációk szabad önmeghatározás eredményei:

A személyiség meghatározottságát az növeli, ha a meghatározó körök egymás mellett fekszenek, és nem koncentrikusak egymással. Vagyis az egyre szűkülő körök (mint például a nemzet, a társadalmi pozíció, a hivatás és ezen belül a különös kategóriák) a benne részt vevő személyeknek nem tudnak individuális pozíciót kijelölni, mivel a legszűkebb kör már magában foglalja a tágabb körben való részesedést; nem úgy, mint ha valaki a hivatási pozíciója mellett még egy tudományos egyesületnek is tagja, felügyeleti tag egy részvénytársaságnál, és a városnál is van tiszteletbeli tagsága. Minél kevésbé következtethetünk az egyik körben való részvételből egy másik körben való részvételre, annál inkább úgy jellemezhetjük a személyt, hogy a kettő metszéspontján helyezkedik el.<sup>6</sup>

A modernizáció Simmel szerint tehát az érdekkörök koncentrikus elrendezéséből egy olyan mellérendelő viszony felé történő elmozdulásként jelentkezik,

---

<sup>5</sup> Uo. 108.

<sup>6</sup> Uo. 107.

ahol a szférák koordinálásában egyre nagyobb szerepe van a szabad választásnak. E simmeli elmélet pozitív felhangjaival kapcsolatban talán ébredhet bennünk némi kétely a 21. században (hiszen nem magától értetődő, hogy valóban a szabad önmeghatározás lehetőségével vagy a hatalmi viszonyok finomabb mátrixával van-e dolgunk),<sup>7</sup> a simmeli fejtegetésekből mégis kiemelhetünk három mozzanatot, amelyek találóan írják le az egyén helyzetével kapcsolatos kora újkori változások irányát. Az első az egyes érdekkörök mellérendelő jellegének felismerése, amely lehetővé teszi, hogy a modern fejleményeket ne általában a differenciálódáshoz, hanem annak egy meghatározott stílusához kapcsoljuk. Amikor Simmel a hagyományos munkaszervezésről azt írta, hogy az „az egész életet [...] centralizálta”, akkor nem egy homogén állapotot szegezett szembe a modern szakosodással, hanem aspektusok egy magas szinten szervezett, de erősen hierarchizált világát állította szembe egy olyannal, amelyben – s ezt az összefüggést emeljük ki második szempontként – az egyik körben való részvételből nem következik egy másik körben való részvétel. E tételekhez járul harmadik mozzanatként a személyes döntés igénye, amely az egyes körökben való részvétel esetlegességének korrelátuma az *én* modern felfogásában.

Annak a mellérendelő, tehát a szférák közötti deduktív viszony helyett a szabad választáson alapuló, vagy éppen megfordítva, a szabad választást lehetővé tevő kapcsolatrendszernek a kialakulása, amelyet Simmel a fragmentált, de egyéni kombinációkban jelentkező modern *én* lényegi elemének tart, alapvető változás a kora újkorban. Összefüggésben áll a szubjektivitás felértékelődésével, de sokkal alapvetőbb szinteken zajlik, mint az önmagunkkal kapcsolatos reflexiók. Hátterében új típusú megkülönböztetések, pontosabban a különbségek kezelésének olyan új stílusai állnak, amelyeket Simmel nyomán mellérendelőnek nevezhetünk, s amelyek az autonóm érdekkörök koordinációjának problémáira irányítják a figyelmünket. Az alábbiakban azt az állítást szeretném megfogalmazni és történeti érvekkel alátámasztani, hogy ennek az új stílusú,

---

<sup>7</sup> Az autonóm *én* e szabad választásokra alapozott felfogása a modernitás egy jól ismert, ám közismerten problematikus eszményéhez vezet. Aligha lehet egy lábjegyzetben akár csak utalásszerűen is felsorolni azoknak a szempontoknak a sokaságát, amelyek az elmúlt másfélszáz évben kételyeket ébresztettek az *én* e szuverén választóképessegre alapozott gondolata. Elegendő talán a választásra alapozott individualitás és a fogyasztói társadalom jól ismert összefüggését felidézni, azt a tényt, hogy „az emberek azért versengenek, hogy anyagi javak mind nagyobb sokaságának megvásárlásával különböztessék meg magukat másoktól” (Michael Willmott–William Nelson: *Complicated Lives: The Malaise of Modernity*. Chichester, John Wiley and Sons, 2003, xiii).

mellérendelő – tehát funkcionálisan autonóm területek integrációjában érdekelt – szemléletnek a megjelenése nem a szekularizáció összefüggésében értelmezhető, mert vallási közegben éppoly erőteljesen jelentkezik, mint a kora újkori magas kultúra szinte bármely egyéb területén. Mi több, a differenciáció és a koordináció problémái először a skolasztika teológiai diskurzusában válnak igen magas szintű elméleti reflexió tárgyává erkölcsi, politikai, gazdasági, sőt ismeretelméleti és metafizikai kérdések tárgyalása során. Az alábbiakban e tárgyterületek közül választunk ki egyet, a szabad akarat témáját, hogy ezen keresztül tegyünk kísérletet a modern *én*fogalom egy fontos aspektusának vizsgálatára. Azt a kérdést tesszük fel, hogy az öntörvényű szabadságfogalom megjelenése egyrészt hogyan kényszeríti ki a differenciált alrendszerekben történő gondolkodást, másrészt milyen integratív mechanizmusok kidolgozását igényli ahhoz, hogy az autonóm szabadság beilleszthető legyen a világ metafizikai rendjébe. Vizsgálódásainkat az a meggyőződés vezérli, hogy a kezdődő modernitásról gondolkodva nem elég a szubjektum felértékelődéséről beszélni, nem elég a különböző megszólalási regiszterek, a differenciált, önálló törvényszerűségekkel rendelkező szférák, vagy – Georg Simmel kifejezésével élve – a „mellérendelő érdekkörök” kialakulásának a kutatása, azokat a koordinatív mechanizmusokat is meg kell figyelniünk, amelyek e szférák együttműködését, s ezáltal az *én* egyfajta gyakorlati egységét lehetővé teszik.

### A szabad akarat molinista eszménye

A szabad akarat kérdése a reformáció korától kezdve a filozófiai és teológiai viták olyan epicentrumának tekinthető, ahonnan a törésvonalak számos más alapvető téma irányába kiindulnak, vagy legalábbis ahol a tektonikus feszültségek kipattannak. A szabadság és a kegyelem viszonyával kapcsolatban definitívnek szánt katolikus álláspontot a tridenti zsinat hatodik ülészaka állapította meg 1547-ben, azzal a céllal, hogy helyreállítsa az ember aktív részvételének rangját az üdvösség művében. A kánon így fogalmaz:

Ha valaki azt mondaná, hogy az emberi szabad akarat, amelyet Isten mozgat és ösztökél [*a Deo motum et excitatum*], nem működik együtt jóváhagyása révén az őt ösztökélő és hívó Istennel azért, hogy magát készségesse tegye és előkészítse a megigazulást adó kegyelem befogadására, s hogy akkor se tudná egyetértését megvonni [e kegyelemtől], ha

akarná, hanem élettelen tárgyhoz hasonlóan semmit sem cselekszik: átkozott legyen.<sup>8</sup>

Reménytelenül sokértelmű szavak ezek, amelyek csupán annyit rögzítenek, hogy Isten hívása és ösztökélése mellett – amelyek végső célja felé mozgatják a lelket – az ember szabad együttműködésére is szükség van a megigazuláshoz, a lélek ugyanis nem tehetetlen tárgy, amelyet külső erő vagy a saját természete mozgat *egy* irányba. Azt azonban nem tisztázza a kánon, hogy vajon az emberi oldal szabad részvétele mögött nem ugyancsak Isten mozgatóereje áll-e *végső soron*. Másként fogalmazva: a kánon nem igazít el abban a kérdésben, hogy vajon nem Isten segítsége szükséges-e ahhoz is, hogy az ember szabadon igent tudjon mondani a kegyelemre.

Ez a kérdés témánk szempontjából azért központi jelentőségű, mert ha az emberi szabadságnak olyan önállóságot tulajdonítunk, amely képes ellenállni az isteni mozgatásnak, akkor alapjaiban sérül az események Istentől való oksági függése, a világ emanatív szerkezete. Ekkor ugyanis lesz legalább *egy* olyan esemény a világban, amely független az isteni mozgatástól: a szabad akarat választása. Ám ha amellet érvelünk, hogy az akarat választása mögött is az isteni kegyelem dolgozik, akkor megőrizzük ugyan a világ emanatív szerkezetét, kérdéses azonban, hogy a zsinat intenciójának megfelelően valódi szabadsággal ruháztuk-e fel az akaratot. A feladat utat találni a teremtményi függést abszolutizáló protestantizmus Szküllája és e függést relativizáló pelagianizmus Kharübdiszé között.

Az ezzel kapcsolatos vitákban az egyik legnagyobb hatású álláspontot egy kasztíliai jezsuita, Luis de Molina (1535–1600) fogalmazta meg, aki mögé a jezsuita rend teológusai szinte egységesen felsorakoztak.<sup>9</sup> Molina szerint csak akkor beszélhetünk tényleges emberi kooperációról – részvételtől a megváltás művében –, ha a cselekvéseinket irányító döntések szabadok; szabadságról pedig csak akkor beszélhetünk a döntéseinket meghatározó akarat tekintetében, ha annak választása független *minden* külső erőttől, amely megszüntetné az

---

<sup>8</sup> Henri Denzinger – Karl Rahner szerk.: *Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum*. Roma, Herder, 1976, 814.

<sup>9</sup> A jelentősebb teológusok közül kivételt jelentett a portugál Enrique Henriquez (1536–1608) és a spanyol Juan de Mariana (1536–1624). Lásd Kirk R. MacGregor: *Luis de Molina: The Life and Theology of the Founder of Middle Knowledge*. Michigan, Zondervan, 2015. *Introduction*.

akarat két irányban nyitott önmeghatározó képességét. Ezt fejezi ki a szabadságnak az a definíciója, amelyet Molina közvetlenül portugál rendtársától, Pedro da Foncesától (1528–1599) vett át, s amely a molinizmus központi tételeként híresült el:

Azt a cselekvőt nevezzük szabadnak, amelyik – miután a cselekvéshez szükséges valamennyi feltételt rögzítettük – képes cselekedni vagy nem cselekedni.<sup>10</sup>

E meghatározás két lényeges mozzanatot tartalmaz. Az első a gondolatjelek közé tett rész, amely a „cselekvéshez szükséges valamennyi feltételről” beszél. Molina ezzel az ágensre ható *összes* motivikus erőre, a cselekvés végrehajtása szempontjából releváns valamennyi pszichológiai, természetfeletti és egyéb oksági tényezőre utal. Nevezzük a cselekvőre ható mozgatóerőknek ezt az összességét  $\Sigma$ -nak: ekkor a meghatározás második része azt mondja ki, hogy az akarat akkor és csak akkor szabad, ha  $\Sigma$ -t adottnak tekintve – tehát  $\Sigma$  egy és ugyanazon értéke mellett – az akaratnak hatalmában áll cselekedni és nem cselekedni, illetve ha a cselekvést választja, hatalmában áll alternatívák között választani: *X*-et és *nem-X*-et cselekedni.<sup>11</sup> Másként közelítve, szabadságról csak akkor beszélhetünk, ha két alany, akire történetesen ugyanaz a leírás illik, akire tehát ugyanazok a pszichikai és egyéb vonzó vagy taszító erők hatnak, e hatások azonossága dacára eltérő módon dönthet. Ezt a lehetőséget fejezi ki a skolasztikusoknál az *indifferentia* (semlegesség) kifejezés. Az akarat akkor és csak akkor szabad, ha indifferens, vagyis ha a rá gyakorolt vonzerők mértékétől függetlenül megőrzi a semlegesség egy kikezddhetetlen magját, amely lehetővé teszi számára, hogy minden külső kényszer nélkül, pusztán belső indíttatásra mozduljon el az egyik vagy a másik irányba.

---

<sup>10</sup> „Illud agens liberum dicitur quod positis omnibus requisitis ad agendum potest agere et non agere.” (*Concordia* q. 14. a. 13. disp. 2. Modern kiadása: Luis de Molina (1588/1953) *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione*. Szerk. Johann Rabeneck SJ. Oña – Madrid, Sapientia.) Vö. Domingo de Soto: *De natura et gratia* I. 16. (Paris, Jean Foucher, 1549, 58r.).

<sup>11</sup> Voltaképpen két alternatíváról van tehát szó. Az első tekintetében a *contradictio*, a második tekintetben a *contrarietas* szabadságáról szokás beszélni. Az első a cselekvés szabadsága, amelyik logikai értelemben egymást kizáró (kontradiktórius) lehetőségek közötti választás: valaki vagy cselekszik, vagy nem, harmadik lehetőség nincsen. Ezzel szemben a másodikban a cselekvés specifikációja történik, ilyenkor kontrárius alternatívák közül választhatunk: ha az egyiket nem választom, nem kell szükségképpen a másik mellett döntenem, választhatom a harmadikat stb.

Mint látjuk,  $\Sigma$  a cselekvőre ható erőkre utal, szó sincs tehát arról, hogy a szabadság e meghatározása kizárná a választást motiváló pszichológiai vagy egyéb tényezőket. Nem arról van szó, hogy a szabad akarat minden észszerű októl függetlenül határozná el magát erre vagy arra. Sokkal inkább arról van szó, hogy a cselekvő – ha valóban szabad – az indokok alapos mérlegelése után sem lehet soha teljesen determinált. Még a lehető legvilágosabb értelmi felismerés sem kényszeríti ki a döntést: az akarat maga teszi meg az utolsó lépést, *maga mozgatja magát*, engedve vagy ellenállva a felmerült indokoknak és a benne ható késztetéseknek.

Mindez a Fonseca–Molina-féle meghatározás fényében azt is jelenti, hogy  $\Sigma$  ismerete alapján nagy valószínűséggel (vagy amint a korban mondták: „morális értelemben”, azaz a bizonyosságnak a mindennapi életben megkövetelt, józan mértéke szerint) bátran következtethetünk ugyan egy ágens várható cselekedeteire, ám az alany csak akkor szabad, ha  $\Sigma$  ismeretéből soha nem vezethető le *abszolút* bizonyossággal, hogy hogyan fog cselekedni. Ahogyan Descartes fogalmaz egy 1645-ös levelében: „még ha egészen evidens megfontolás indít is az egyik oldal felé, jóllehet morális értelemben aligha tudunk az ellenkező irányba elmozdulni, abszolút értelemben azért képesek vagyunk rá. Mindig megvan ugyanis a lehetőségünk arra, hogy visszatartsuk magunkat a világosan felismert jó követésétől, vagy attól, hogy megengedjünk egy nyilvánvaló igazságot”.<sup>12</sup>

Vessük össze ezt a tézist az arisztotelészi-platóni szintézisre jellemző elméletekkel, amelyeket az egyszerűség kedvéért idézzünk fel Dante *Isteni színjátéká*-nak jól ismert záró soraival:

Csüggedtem volna, lankadt képzelettel,  
de folyton-gyors kerékként forgatott

---

<sup>12</sup> René Descartes feltehetően 1645 február 9-én kelt, Denis Mesland-nak címzett levele. (René Descartes: *Œuvres*. Szerk. Charles Adam – Paul Tannery. Paris, Librairie Philosophique Jacques Vrin, 1996, első kiadás: 1897–1913. IV. kötet 173., magyarul: Schmal Dániel szerk.: *Lélek és elme a karteizianizmus korában: elmefilozófiai szöveggyűjtemény*. Budapest, L'Harmattan, 2010, 245.) Hogy Descartes e sorai a jezsuita címzettnek tett verbális engedményként vagy Descartes valódi álláspontjának megfogalmazásaként olvassandók-e, nehéz interpretációs kérdés. Az ezzel kapcsolatos problémák és a szakirodalmi álláspontok áttekintését lásd *A kezdet nélküli kezdet: Descartes és a karteizianizmus problémája* című könyvem 13. fejezetében (Budapest, Gondolat, 2012, 243–272.).



vágyat és célt bennem a Szeretet, mely  
mozgat Napot és minden csillagot.<sup>13</sup>

Dante a *Divina Commedia* zárlatában a lélek mozgatóerőit – magát az embert – is a kozmosz egészét átfogó erők egyetemes láncolatába illeszti. A szabad akarat iménti értelmezése ezzel összevetve annyit jelent, hogy az emberi *indifferencia* valamiképpen kivételt képez a szeretet egyetemes törvénye alól. Ez még akkor is igaz, ha sem Molina, sem más teológusok nem vonják kétségbe, hogy a teremtményi akaratra hat az isteni szeretet vonzereje. Bár a mozgatóerőt nem kell kizárni a képből, Molina meghatározásának mégis az a lényege, hogy mindaz, amit a platonizáló metafizikák Istentől jövő motivációs erőként ábrázoltak, a cselekvőre ható  $\Sigma$  része, azaz a szabadság szempontjából zárójelezendő, *külső* körülmény. Még ha jelen van is az emberi lélekben a Napot és a csillagokat mozgató szeretet, még ha „gyors kerékként” forog is „vágyat és célt”, a szeretet pszichológiája a választás pillanatában felfüggesztődik.<sup>14</sup>

Bár az isteni mozgatóerő egyetemességének a gondolatát (a Dante által megrajzolt univerzum érvényességét) így vagy úgy csaknem minden teológus igyekezett elfogadni a kora újkorban, elsősorban mégis a domonkosok és Szent Ágoston követői kardoskodtak mellette Molinával szemben. A neves domonkos teológus, Jean-Baptiste Gonet (1616–1681) művének címe, *Clypeus theologiae Thomisticae* (*A tomista teológia pajzsa*) jól érzékelteti, hogy e szerzők szerint az ágostoni-tamási szemlélet védelemre szorul egy olyan felfogással szemben, amelyet ők a hagyománytól idegen újításnak ítélték. Természetesen szó sincs arról, hogy e diagnózist névértéken kellene vennünk. Az emanatív felfogást sem hagyták érintetlenül az új tendenciák, s a régről ismert elemek, mint egy kaleidoszkópban, maguk is új értelmet kaptak egy új mintázat részeként. Egy mindenesetre bizonyos: a molinista szabadságfogalom nem könnyen egyeztethető össze azzal a platóni elgondolással, amely a korai keresztény gondolkodást is mélyen befolyásolta, s amely szerint cselekvésünket a (helyesen vagy helytelenül értett)

---

<sup>13</sup> Dante Alighieri: *Isteni színjáték. Paradicsom*, 33. ének 142–145. Babits Mihály fordítása. (Budapest, Európa, 1974, 396.) Nádasdy Ádám új fordításában: Itt elhagyott a képzelőerő || de már forgatta, kimért lendülettel, || elmémet s szívemet a Szeretet, || melytől mozog a Nap s a csillagok. (Budapest, Magvető, 2016, 760.)

<sup>14</sup> A tézis természetesen nem újkori találmány, a középkorból is ismerünk hasonló álláspontot, vö. „nullum bonum apprehensum movet necessario voluntatem superando ipsam quoad possibilitatem respectu contrarii” (Henrici de Gandavo *Opera Omnia*. Vol. 13. Leuven, Leuven University Press, 2004. 124.)

jó motivikus ereje határozza meg. Ezt az álláspontot tömören fogalmazzák meg Platón szavai: „[a] jót keressük tehát, amikor járunk, mert úgy gondoljuk, hogy ez a jobb, és ugyanígy a jóért állunk meg, amikor az ellenkezőjét tesszük, vagyis megállunk.”<sup>15</sup> Milyen formában van jelen ez a hagyományos elgondolás a kora újkorban?

### A szabadság tomista elmélete

Aquinói Tamás a platóni-arisztotelészi hagyománnyal összhangban úgy véli, minden, ami létezik, a jó felé törekszik, ez a törekvés azonban különböző formákat ölthet a dolgok különböző természete szerint: egyes létezők saját természetük készítését követve, determináltan mozognak a jó irányába, mások előbb megismerik a jót, és csak az értelem által felismert, s az akarat elé tárt jó választása révén haladnak a cél felé.<sup>16</sup> Tamásnál mindkét esetben megkülönböztethetjük a változás elsődleges okát, ami a Jó (maga Isten), és a másodlagos okot, amely lehet a természete által determinált ágens, vagy az önmagát szabadon meghatározó cselekvő személy. Ám mind a determinált, mind a szabad dolgok esetében igaz az az általános szabály, hogy a teremtett (másodlagos) ok csak a teremtetlen (első) ok mozgatóereje révén képes cselekedni:

[A] másodlagos ok csak annyiban tud átfolyni az okozatába, amennyiben befogadja az elsődleges ok erejét. Ahogyan a *hatóok* befolyása nem más, mint hogy hatást gyakorol, úgy a *célok* befolyása sem más, mint hogy a dolgok törekszenek rá, és kívánják. S ezért amiként a másodlagos cselekvő csakis a benne létező elsődleges cselekvő hatóereje által cselek-

---

<sup>15</sup> *Gorgiasz* 468b. Magyarul lásd: Platón: *Gorgiasz*. Ford. Péterfy Jenő fordításának felhasználásával Horváth Judit. Budapest, Atlantisz, 1995, 59–60.

<sup>16</sup> Az élettelen tárgyak és a racionális képességet nélkülöző élőlények esetében a jó felé mozgató erő *virtus operativa determinata ad unum*, míg az ész lehetőséget ad különböző utak mérlegelésére. Ezért a racionális létezők *seipsa agunt, quasi se dirigentia in finem*, jóllehet a szabad akarat választása is visszavezethető okságilag Istenre: „Sed quia ipse actus liberi arbitrii reducitur in Deum sicut in causam, necesse est ut ea quae ex libero arbitrio fiunt, divinae providentiae subdantur, providentia enim hominis continetur sub providentia Dei, sicut causa particularis sub causa universali.” (1ST q. 22. a. 2. ad 4.; Thomas Aquinas: *Opera omnia*. Editio Leonina. 16 vols. Rome, Typographia Polygotta Vaticana, 1882–. Vol. 4.)

szik, úgy a másodlagos célra is csak a benne lakozó elsődleges cél ereje révén törekszik.<sup>17</sup>

Tamás szerint tehát a „másodlagos okok” (a teremtetett létezők) csak annyiban képesek változást okozni a világban, amennyiben bennük és általuk az elsődleges ok (Isten) cselekszik. Minthogy azonban Isten nem csupán hatóok, hanem egyben a dolgok célja is, a folyamatok – mint Dante megfogalmazásában láttuk – teleologikusan is függenek Istentől. Ennek kettős következménye van. Egyrészt az isteni gondviselés mindenre kiterjed, még a legkisebb folyamatokra is: „Minthogy ugyanis minden cselekvő cél érdekében cselekszik, a hatások addig vannak célra rendelve, ameddig az első cselekvő oksági hatása terjed.”<sup>18</sup> Másrészt a véges célokat is csak azért tudják követni a teremtmények, mert ezekben is törekvésük legvégső célja, az általában vett jó hatása nyilvánul meg.

A Tamás által leírt viszonyt mindent összevetve nem úgy kell elképzelni, ahogyan a mechanikai filozófia számos szószólója fogja majd állítani: Isten a világban ható egyetlen valóságos ok, a teremtetett világ tárgyai pedig csupán „alkalmi okok”, önmagukban tehetetlen entitások, amelyeknek az állapotai „alkalmat adnak” Istennek, hogy kifejtse oksági hatását. Tamás e viszonyt nem így, hanem úgy gondolta el, ahogyan azt később Leibniz fogalmazza meg igen egyszerűen: a teremtetett létezőkben van egyfajta *vis insita*, olyan aktív hatóerő, amelyik „beléjük van ültetve”, s amelynek köszönhetően valóságos okként tudnak hatni, jóllehet ez az erő szakadatlanul függ az első októl.

Mint láttuk, a tamási modellben az emberi akarat sem kivétel ez alól az általános törvény alól. Ami az akaratot kitünteti egyrészt a holt tárgyakkal, másrészt a növényekkel és állatokkal szemben, az az intellektussal való kapcsolata: a jóra való törekvés észszerűsége. Az akarat Tamásnál „racionális törekvés” (*appetitus rationalis*), vagyis az ember esetében a jó felé tartó mozgás forrása az értelem által felmutatott jó, a megértett jó. Tamás szerint a mozgások és a törekvések egyetemes hierarchiájában az akarat speciális szerepét az magyarázza, hogy az emberi lélek közelebb áll Istenhez, mint akár az élettelen dolgok, akár a növények és az állatok:

---

<sup>17</sup> *De veritate* q. 22. a. 2. resp.

<sup>18</sup> *Cum enim omne agens agat propter finem, tantum se extendit ordinatio effectuum in finem, quantum se extendit causalitas primi agentis.* 1ST q. 22. a. 2. resp.

Mert amennyivel közelebb van egy természet Istenhez, annyival jobban kidomborodik benne az Istenhez való hasonlóság. Az az isteni méltóság sajátja, hogy mindent mozgat, mindent maga felé hajt és irányít, őt magát azonban semmi sem mozgatja, hajtja és irányítja. Ezért minél közelebb áll valami Istenhez, annál kevésbé hajtja valami más, s annál alkalmasabb arra, hogy saját maga mozgassa magát.<sup>19</sup>

Ennek fényében jól látható, Tamás is szuverén önmeghatározó képességet tulajdonít az akaratnak:

Az ésszel rendelkező természet, amely a legközelebb áll Istenhez, nemcsak hajlammal rendelkezik valami iránt, mint az élettelen dolgok [...], hanem ezen túlmenően a hajlandósága a saját hatalmában is áll, úgyhogy nem szükségszerűen mozog az általa megragadott, kíváncsú dolog felé, hanem képes mozogni és nem mozogni. S ezt a hajlamot nem valami más határozza meg a számára, hanem saját maga.<sup>20</sup>

E megfogalmazás második fele közel áll a szabadság molinista meghatározásához: a szabad akaratot semmi sem kényszerítheti – képes mozogni és nem mozogni, s elhatározását saját maga alakítja ki. Ám az önmeghatározás e szuverén képessége Tamásnál mégsem azonos a jezsuiták által népszerűsített tézissel. Miben áll a különbség?

Nézzük először a tomista elméletet. Két irányba nyitott szabadságról Tamás szerint csak akkor beszélhetünk, ha a lélek törekvése úgy hat „a” jó, hogy az értelem által felismert formája nem minden szempontból felel meg a lélekben dolgozó vágy természetének. Abban az esetben ugyanis, ha egy tárgy minden szempontból jó, azaz maradéktalanul kielégíti az alany vágyóképességét, az ágensnek megszűnik a szabadsága: ilyenkor szükségképpen választja a tárgyat. Szabadság tehát csak ott van, ahol valami bizonyos szempontból jó, más szempontból nem jó, vagyis ahol nem „az” abszolút jóval van dolgunk, hanem csak részleges javakkal. Ilyenkor az akarat szabadon határozza el magát, mert a véges tárgy csupán véges motivációt jelent, s nem meríti ki a lélek vágyóképességét. A tomista felfogás szerint a szabadság „abból az aszimmetriából fakad, amely az egyetemes jó által [...] szükségszerűen mozgatott akarat, valamint egy korláto-

---

<sup>19</sup> *De veritate*, q. 22. a. 4. resp.

<sup>20</sup> Uo.

zott, partikuláris jó között áll fenn, amely bizonyos szempontból jó, más szempontból nem jó”.<sup>21</sup>

[Az utóbbi esetben] bármennyire hathatósan mozgassa is egy jó az akaratot, nem képes kényszeríteni. Mert attól fogva, hogy feltesszük, hogy [a lélek] akar valamit, azt is feltesszük, hogy hajlandóság van benne a dolog iránt, ami ellentétes a kényszerrel.<sup>22</sup>

Az akarat, mint látjuk, Aquinói Tamásnál maga is integráns része a világ motivikus szerkezetének, amely az egyetlen tökéletes jó, Isten igézete alatt áll. Bár a cél felé törekvő képességek legmagasabbikaként hasonlít Istenre, hiszen önmaga határozza meg magát, ez az elhatározás Tamásnál nem más, mint hajlandóság – *inclinatio* –, vagyis *önkéntes* mozgás a felismert jó felé. Ez a hajlandóság azért szabad, mert ellentétes egyrészt a kényszerrel (a dolog természetéhez képest külső meghatározással), másrészt a dolgok természetéből eredő, de csupán egyirányú lehetőséggel. Az utóbbi esetre példa Isten közvetlen szemlélése, ilyenkor ugyanis „az akaratot a jó tökéletessége miatt természeti szükségyszerűséggel ható hajlandóság determinálja”.<sup>23</sup> Annak, aki színről színre látja a jót, nem áll módjában nem szeretni. Tamás tehát arra a következtetésre jut, hogy aki a felismert jót követi, az az értelem útmutatását követve is szabad, mert (1) a felismert jó megfelel a benne lévő boldogságvágynak, és (2) a részleges jónak van alternatívája, amelyet a mérlegelő értelem – ha tovább vizsgálódik – az akarat elé tárhat.

Ha összevetjük a tomista és a molinista szabadságmeghatározást, szembevetjük, hogy a *jó* fogalma mindkettőben szerepel ugyan, de eltérő pozícióban. Míg Tamásnál a jóra való törekvés az akaratlagos cselekvés lényegéhez tartozik, s ezért az akarat mozgása be van kapcsolva a mozgatóerők kozmikus folyamatába, addig Molinánál a jó motivikus ereje jelen van ugyan a definícióban, de  $\Sigma$  részét képezi, s így nem ér el addig az indifferencia-pontig, ahol a szabadság magva található. Ez a „jelen van ugyan, de nem éri el” a szabadság libertariánus koncepciójának a lényege, amely az ember kora újkori felfogásában új szituációt eredményez. Nem arról van szó, hogy a platonizáló világ érvényét veszíti, ha-

---

<sup>21</sup> Réginald Garrigou-Lagrange: *Reality: A Synthesis of Thomistic Thought*. Ford. Patrick Cummins. St. Louis, B. Herder, 1950, 189.

<sup>22</sup> *De veritate*, q. 22. a. 5. ad 2.

<sup>23</sup> 1ST q. 22. a. 5. ad 2.

nem arról, hogy bár a jó mozgósító ereje továbbra is átjárhatja a cselekvés pszichológiáját, érvényessége nem egyetemes, nem terjed ki mindenre; együtt kell élnie egy másik igazsággal, az emberi választás autonómiájával. A továbbiakban azt kell megvizsgálnunk, hogy milyen oksági modelleken keresztül valósul meg e két elv „együttműködése”.

### *A cooperatio formái*

A tridenti kánonok szellemében a katolikus szerzők a 16. századtól kezdve elismerik az *indifferentia* követelményét. Ezalól a tomista szerzők sem jelentenek kivételt. Általánosan elfogadott meggyőződés, hogy a szabad cselekvéshez valós alternatívák kellenek, s ha a választás pillanatában bármilyen, az akarathoz képest külső tényező kiiktatja a választási lehetőségeket, nem beszélhetünk szabadságról. E követelmény új kihívások elé állítja annak a hagyományos gondolkodásnak a híveit, amelyet némileg elnagyolva Platón, Arisztotelész és Ágoston neveivel fémjelezhetünk. A kérdés ettől kezdve úgy merül fel, hogy miként állítható *egyszerre* az akarat indifferenciája és az a tétel, hogy a választás képessége – mint minden más a világban – alá van vetve a szeretet motivikus erejének.

A nehézség nyilvánvaló: ha egy teremtett ok önmagát határozza meg, akkor bizonyos értelemben a mozgás első oka, s így megsérti a „mindent, ami mozog, másvalami mozgat” elvét. Ez utóbbi princípiumnak a fontosságát mi sem mutatja jobban, mint hogy Aquinói Tamásnál döntő szerepet játszik Isten létezésének a bizonyításában. Tamás az úgynevezett *első út* ismertetése során azt fejtegeti, hogy mivel minden mozgás átmenet a potencialitás állapotából az aktualitásba, egy mozgást csak olyasmi tud előidézni, ami maga az aktualitás állapotában van a létrehozandó forma szempontjából.<sup>24</sup> E tézissel voltaképp az arisztotelészi *Fizika* nyolcadik könyvének egy részét parafrázálja, ahol a Filozófus kijelenti: „mindaz, ami mozog, bármi legyen is, valamitől mozgattatik”.<sup>25</sup> Az elv tehát nemcsak a platóni-ágostoni emanációs szemlélettel áll összhang-

---

<sup>24</sup> 1ST q. 2. a. 3. resp., vö. *Summa contra gentiles*, első könyv 13. fejezet (a továbbiakban: 1SCG cp. 13; vö. id. kiad. Vol. 13–15.).

<sup>25</sup> *Fizika* 256a1.: ἅπαντα ἂν τὰ κινούμενα ὑπὸ τινος κινῶντο. Arisztotelész a VIII. 4. fejezetben teljes felsorolást adva mutatja meg, hogy a potencialitásból az aktualitásba való átmenet (tehát a mozgás) minden mozgástípus esetében külső mozgatót kíván. Ez az elve az élőlények esetében is igaz, hiszen a járás során a mozgó végtagokat más szervek mozgatják.



ban, hanem az arisztotelészi metafizikával is, amennyiben azt állítja, hogy a világ valamennyi változása a mozdulatlan mozgató *dünamisz*ából ered.

Ha a szabad akarat önmagát mozgatja, akkor ez az elv sérül. Nem meglepő tehát, hogy egyes jezsuita teológusok *bizonyos értelemben* tagadják is a „minden mozgót valami más mozgat” elvet, míg ellenfeleik körömszakadtukig védelmeyezik. Nézzünk egy-egy példát az ellentétes álláspontra annak a teológiai „konferenciának” egy-egy résztvevőjétől, amely hivatalosan 1599-től folyt a vitatott kérdések elsimítására a Szentszék előtt (ezek voltak az ún. *de auxiliis* viták). Jezsuita részről Roberto Bellarmino (1542–1621) egyértelműen úgy nyilatkozik, hogy a szóban forgó elv hamis. Érvelése szerint az élőlények is önmagukat mozgatják, hiszen egyszerre vannak az aktualitás és a potencialitás állapotában, azaz *automaton*ként önmagukat mozgatják a kitűzött cél felé. Szerinte ehhez hasonlóan mozgatja magát a szabad akarat is: „Az akaratot azért mondjuk szabadnak, s azért szabad, mert oly módon meghatározatlan, hogy maga képes határozni. Nem annyiban határozza meg tehát saját magát, amennyiben meghatározatlan, hanem amennyiben aktív és szabad.”<sup>26</sup> Ahogyan az állati mozgást az elérni kívánt hely specifikálja (ez határozza meg, hogy hova tart, azaz milyen mozgásról van szó), úgy az akarat esetében is az értelem által célként felmutatott jó határozza meg az akarás jellegét (azt tudniillik, hogy az akarat minek is az akarata). Ám ahogyan az állat esetében nem a cél – a távoli hely – az a hatóóó, amely a mozgást előidézi, hanem maga az élőlény, amely elindul a cél felé, úgy a jezsuita szerző szerint az akaratot sem az elérni kívánt tárgy mozgatja, hanem egyedül önmaga. Nagy jelentőségű kijelentés ez. Ha e gondolatot összevetjük azzal az arisztotelészi tanítással, hogy Isten úgy mozgat mindeneket, mint a vágy tárgya, akkor jól látható Bellarmino álláspontjának újszerűsége. Az ő magyarázatában is jelen van a cél, a mozgás nála is e cél felé tart, ám olyan cél ez, amely teleologikus funkciója dacára is elvesztette motivációs erejét: a valódi mozgató az akarat.<sup>27</sup>

---

<sup>26</sup> *Controversia de gratia et libero arbitrio*, III. 11.: „Voluntas ideo libera dicitur, et est, quia sic est indeterminata, ut ipsa determinare possit. Itaque non se determinat qua est indeterminata, sed qua est activa et libera.” (*Roberti Bellarmini opera omnia*. Tomus V. Szerk. Justinus Fèvre. Paris, Louis Vivès, 1873, 601b. Vö. Aquinói Tamás, 1.2.ST q. 9. a. 3. és 1ST q. 82. a. 4., *De veritate* q. 22. a. 12.)

<sup>27</sup> Uo. 602b.: „Sciendum est praeterea ab obiecto in mente concepto specificari quidem (ut diximus) actionem voluntatis, sed tamen specificari finaliter, non active.” „Tudnunk

A különbség látszólag nüansznyi, hiszen a hagyományos platonizáló kép valamennyi eleme megtalálható Bellarminónál is. A teremtményi akarat – hangsúlyozzuk még egyszer – itt is Isten felé halad, itt is a jóra vágyik, nem hiányzik tehát a képből az Isten felé törekvő lélek, és hangsúlyos szerepet játszik a vágy és a cél is. Úgy tűnhet tehát, hogy a keresztény platonizmus nyelvezete teljes épségében áll előttünk. Ugyanakkor Bellarmino megfogalmazásának több mozzanata is arról árulkodik, hogy e változatlan homlokzat mögött átrendeződések mennek végbe. Először is a *vis motrix* (a mozgatóerő) Bellarmino elméletében nem a cél, hanem az önmagát mozgató akarat. Másodszor: a cél, ami felé az akarat halad, *külső* az akarathoz képest,<sup>28</sup> s a szó reális értelmében az akarat nem kap tőle semmit.<sup>29</sup> Röviden tehát: nem a jó mozgatja az akaratot, hanem az akarat mozgatja magát a jó irányába.<sup>30</sup>

Ezzel szemben a szentszéki viták egy másik vezető teológusa, a domonkos Tomás de Lemos nemcsak elfogadja,<sup>31</sup> de hosszasan védelmezi is az említett arisztotelészi alapelvet, amely szerint „mindent, ami mozog, valami más mozgat”.<sup>32</sup> Lemos a hagyományos álláspont védelmében a szabad akaratot is e princípium alá rendeli. Ahhoz, hogy fejtegetéseit értelmezni tudjuk, idézzük fel, hogy Aquinói Tamás szerint Isten cselekvése nem helyettesíti a teremtményi okságot, hanem egyenesen lehetővé teszi azt, hiszen a cselekvéshez szükséges erő

---

kell továbbá, hogy az elmében elgondolt tárgy (mint mondtuk) specifikálja ugyan az akarat cselekvését, de csupán célként, és nem aktív értelemben.”

<sup>28</sup> Uo.: „Est enim haec actio voluntatis valde similis motui locali animalium in quo videmus efficiens et subiectum esse idem, formam intrinsecam esse vim motricem, finem autem esse ipsum (ubi) extrinsecum et ab eo specificari motum.”

<sup>29</sup> Uo. 603a.: „appetitivae autem potentiae [...] simpliciter sunt activae et se ipsa movent ad praesentiam obiecti quamvis ab eo nihil recipiant.”

<sup>30</sup> Uo. 602ab.

<sup>31</sup> [https://scholasticon.msh-lse.fr/Database/Scholastiques\\_fr.php?ID=788](https://scholasticon.msh-lse.fr/Database/Scholastiques_fr.php?ID=788). Tomás de Lemos OP (1555–1629) a valladolidi domonkos kollégium előjárója volt, aki Diego Álvarez társaságában a rend hivatalos teológusaként képviselte a tomista álláspontot a *de auxiliis* viták idején Rómában. Mint az utolsó ülészak meghatározó szereplője később *Panoplia gratiae* című terjedelmes munkájában a tomista tanítás mértékadó összefoglalását adta. Miután a *de auxiliis* vitákat V. Pál 1605-ben a témával kapcsolatos publikációk tilalmával zárta le, Lemos munkája csak 1676-ban jelenhetett meg nyomtatásban. (Tomás de Lemos, O.P.: *Panoplia gratiae seu de rationalis creaturae in finem supernaturalem gratuita divina suavi potente ordinatione, ductu, mediis liberoque progressu, dissertationes theologiae*. Vol. 3. Liège, Claude Landas [Béziers?], 1676.)

<sup>32</sup> ...omne quod movetur ab alio movetur. (*Panoplia*, lib. 3. p. 1. cp. 2. n. 13; 4b.)

(a leibnizi *vis insita*) Isten fenntartó és mozgató tevékenységétől függ. Ezt fejezi ki a latin *concursum* szó, amely jelen összefüggésben Istennek a teremtettt okokkal való együttcselekvésére utal: a világ emanatív rendjében a teremtettt dolgok folyamatosan függenek az isteni *dünamisztól*, hiszen az első ok *concursum* nélkül nem képesek sem létezni, sem cselekedni.

Tomás de Lemos más domonkos teológusokhoz hasonlóan úgy igyekezett visszacsempészni Isten mozgatóerejét a szabad akarat *indifferens* döntéseibe, hogy először elfogadni látszott a tézist, amely szerint az akarat semlegessége döntő a szabadság szempontjából, majd egy második lépésben az isteni mozgást mintegy az akarat legbelsejébe csempészte mint annak lényegi összetevőjét. Így aláírja, hogy egy indifferens akarat választását semmi olyasmi nem határozhatja meg, ami *külső* az akarathoz képest, de amellett érvel, hogy az isteni *concursum* az akarat oksági képessége szempontjából *belső*, hiszen ahogyan semmilyen esemény nem lehetséges Isten részvétele nélkül a teremtettt világban, úgy az akarat sem képes választani e felülről érkező együttható nélkül. Ennek megmutatásához a domonkosok is azt a jól ismert analitikus eszközt veszik igénybe, amelyet Duns Scotus dolgozott ki, amikor nem-temporális pillanatok rétegeit különítette el egyetlen jelenségen belül.<sup>33</sup> Nézetük szerint az isteni mozgatás ilyen logikai prioritást élvező réteg *magában az akarathban*.

## Két oksági modell

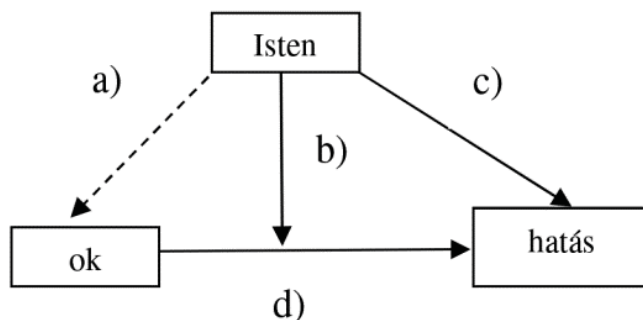
Roberto Bellarmino és Tomás de Lemos vitája technikailag abban a kérdésben foglalható össze, hogy az isteni mozgatás mint cselekvési együttható (*concursum*) a definíció melyik részéhez tartozik a szabadság Molina által adott meghatározásában, amelyet mindketten elfogadnak. Vajon  $\Sigma$  részeként kell-e számításba venni (mint a jezsuiták hiszik), vagy a  $\Sigma$  rögzítése után fennmaradó választási képesség alkotórésze (ahogy a domonkosok gondolják)? Mindkét fél egyetért abban, hogy az isteni *concursum* reális oksági hatásokon keresztül, felülről jövő mozgatás révén érvényesül, oly módon, hogy Isten mint első és teremtetlen ok

---

<sup>33</sup> Vö. *Ordinatio* I. 43. n. 14. In Johannes Duns Scotus: *Opera Omnia*. Szerk. C. Balic et al. 21 vols. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1950–2013, 6:358. A nem-temporális pillanatok jelentőségével kapcsolatban lásd Calvin G. Normore: Duns Scotus's Modal Theory. In Thomas Williams szerk.: *The Cambridge Companion to Duns Scotus*. Cambridge, Cambridge University Press, 2003, 132–133.

minden másodlagos, teremtett ok tevékenységében részt vesz. Közös tehát az okság e platonizáló felfogása, melynek értelmében a teremtményi okozás az isteni erő állandó emanatív befolyását (*influxusát*) feltételezi.<sup>34</sup> A vita tárgyát ezek után az képezi, vajon Isten emanatív hatása az ok-okozati kapcsolatoknak pontosan mely elemeire hat a világban.

A jezsuiták által kidolgozott modell szerint Isten oksági együttműködése nem a teremtett okra hat, hogy az ennek köszönhetően kiválthassa a maga kauzális hatását, hanem közvetlenül az okozásra, illetve a cselekvés eredményeként létrejövő okozatra. Ez annyit jelent, hogy a jezsuita modell szerint alapvetően kétféle isteni „befolyással” (*influxusszal*) számolhatunk. Isten a maga emanatív mozgatóerejével egyrészt hat a teremtett okozatra, amelyik az oksági cselekvés eredményeként létrejön, másrészt hat magára az oksági cselekvésre is, amelyik ezt az okozatot létrehozza. A cselekvésre azért kell hogy hasson, mert az okozás reális esemény, és mint ilyen maga is része a világ emanatív struktúrájának, így nem nélkülözheti a magasabb *concursum*-t. Az a tény, hogy Isten hatása az okozás eseményére is hat, úgy fordítható le, hogy Isten a másodlagos okkal *együtt* hozza létre a hatást. A modell sematikusán így ábrázolható:



E jezsuita modell kapcsán *szimultán concursusról* (*concursum simultaneum*) beszélhetünk, hiszen Isten a teremtett okkal együtt és vele egyszerre hat a létrehozott okozatra azáltal, hogy magasabb emanatív cselekvésével (b, c) lehetővé teszi *magának az okozásnak az eseményét* (d) az eredménnyel együtt. Az Istent és a teremtett okot összekötő szaggatott nyíl arra a további körülményre utal, hogy Isten mindeközben a teremtett ok irányában is hat a maga *influxusával* (a), ám ennek az általános emanatív befolyásnak nincs különösebb relevanciája az okozás szempontjából, nem arra szolgál ugyanis, hogy az okot mozgatva *beindítsa*

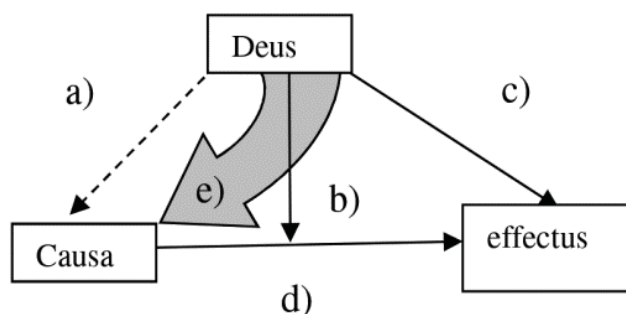
<sup>34</sup> Az *emanatív* kifejezéssel pusztán egy magasabb erő, *energeia* kiadására utalok, amely a keresztény teológiára alkalmazva természetesen nem automatikus folyamat, hanem az isteni akarat elhatározását követi.

annak tevékenységét, hanem egyszerűen létben tartja az ágenst. Összességében tehát úgy néz ki, hogy Isten és a teremtett ok *influxusa* mint két egyenlő partner egyszerre hat és egyszerre hozza létre az okozatot.<sup>35</sup>

A szimultán *concursum* elméletével vitatkozva a tomista modell éppen az imént szaggatott vonallal jelzett iránynak (a), azaz Isten és a másodlagos ok közötti viszonynak tulajdonít kiemelkedő jelentőséget. Tomás de Lemos megfogalmazásában a tézis így hangzik:

Isten általános együttműködése (*concursum*) nem csupán olyan befolyás (*influxus*), amelyet Isten a másodlagos okokkal *együtt* gyakorol az okok működésére és hatásaira, hanem olyan befolyás, amelyet Isten magukra a másodlagos okokra gyakorol, s amikor ezek az okok cselekszenek és tevékenykednek, logikai értelemben előzetesen e befolyás mozgatja és indítja cselekvésre őket.<sup>36</sup>

A megfogalmazás kissé körülményes, de az elképzelés világos. Lemos modelljében a felülről jövő emanatív hatás nem egyszerűen az okozásra, nem is csupán az okozatra, hanem mindezt *megelőzően* magára az okra irányul. Állítása szerint ez az ok csak azért képes egyáltalán okozni, mert Isten előzetesen mozgatja. Erre utal az Isten és a teremtett ok közötti szélesebb nyíl az ábrán (e).



<sup>35</sup> Luis de Molina a helyzetet egy olyan hajóhoz hasonlítja, amelyet két különböző ember vontat: „Totus quippe effectus et a Deo est et a causis secundis, sed neque a Deo, neque a causis secundis ut a tota causa, sed ut a parte causae quae simul exigit concursum et influxum alterius, non secus ac cum duo trahunt navim.” (*Concordia*, q. 14. a. 13. disp. 26.).

<sup>36</sup> *Concursum Dei generalis non solum est influxus cum secundis causis in earum actiones et effectus, sed etiam est influxus in causas ipsas, quo ipsae prius ratione motae et ad agendum applicatae agunt et operantur.* (Tomás de Lemos OP: *Panoplia...* lib. 3. p. 1. cp. 1. n. 1., 1676. 2a, saját kiemeléseim.)

Amint az ábráról leolvasható, Lemos magyarázata szerint több különböző *influxus* teszi lehetővé az okozást. Egyrészt itt is jelen van az a felülről jövő hatás, amely közvetlenül az okozatra irányul (c), továbbá jelen van az a szimultán befolyás is, amely az okozás műveletére hat (b). Mivel ez a kettő nem egyéb, mint „a másodlagos okokkal *együtt* gyakorolt befolyás az okok tevékenységeire és hatásaira”,<sup>37</sup> az elméletnek ez a része megegyezik a jezsuita modellel. Lemos azonban egy további *influxusról* is beszél, amelyet ő *influxus praeuius*nak, azaz „megelőző befolyásnak” nevez (e), s amely közvetlenül az okra hat azért, hogy elindítsa benne az okozás folyamatát.<sup>38</sup> Ennek az utóbbi mozzanatnak a létjogosultsága a vita tárgya.<sup>39</sup> Ez voltaképpen nem is meglepő, hiszen az eddigiek alapján világos kell hogy legyen: az *okot* mozgató isteni hatás az a pillér, amelyen most az ágostoni-platonizáló elmélet egésze nyugszik, hiszen a domonkos teológusok ezen keresztül igyekeznek visszacsempészni Isten előzetes cselekvését magának a szabad akaratnak az aktusába. Ha magának a szabad választásnak az analízisében felmutatható Isten oksági befolyása, akkor a szabad választás eredménye megismerhető lesz ezen a kauzális viszonyon keresztül, és restaurálható lesz a világ emanatív struktúrája, amelyet a szabadság libertáriánus eszméje válságba sodort. Az előzetes befolyásnak – az *influxus praeuius*nak – a tomista tanítás szerint tehát elmaradhatatlan szerepe van a szabad akarat működtetésében.

Jegyezzük meg ismét, hogy a *praeuius* szóban szereplő *prae-* nem olyan előzetességre utal, amely időben előzi meg a választást, hanem logikai prioritást jelez. Ez az *influxus* ugyanis elválaszthatatlan magától a szabad teremtményi döntéstől, azonos vele, vagy – mondjuk így – mintegy belső feltétele annak, hogy az

---

<sup>37</sup> „influxus cum secundis causis in earum actiones et effectus” (uo., saját kiemelésem).

<sup>38</sup> E tanítás kapcsán sztenderd hivatkozási alap Aquinói Tamás megállapítása, amely szerint „Isten cselekszik mindenben legbelül” (*Deus in omnibus intime operatur*), ám nem úgy, hogy a dolgok saját cselekvését feleslegessé teszi, hanem úgy, hogy háromféleképpen is együtműködik a természetes okkal: „Sic igitur intelligendum est Deum operari in rebus, quod tamen ipsae res propriam habeant operationem” (1ST q. 105. a. 5. resp.). Egyrészt célként mozgat, másrészt folyamatosan fenntartja a teremtményekben azt a formát, amelyen keresztül azok cselekedni tudnak, harmadrészt – s a jelen összefüggésben ennek van különleges jelentősége – cselekvésre indítja a teremtetett ágenst, „quasi applicando formas et virtutes rerum ad operationem” (uo.). Lásd még Aquinói Tamás: *De potentia* q. 3. a. 7. ad 7.

<sup>39</sup> Luis de Molina elutasítja azt a gondolatot, hogy isteni mozgatás szükséges az okozás beindításához. Lásd *Commentaria in primam D. Thomae partem*, q. 14. a. 13. disp. 6. (Lyon, Louis Prost, 1622, 175b.); vö. *Concordia* q. 14. a. 13. disp. 26.



akarat kezdetben passzív cselekvési képessége aktív cselekvésbe menjen át.<sup>40</sup> Ezt az előzetes, ám a szabad döntési aktussal egyidejű, s annak inherens részét képező mozgatót a korabeli tomisták gyakran *praemotio physica* névvel illették.<sup>41</sup> A szó „előzetesen ható természetes mozgatót” jelent. A *praemotio physica* tehát nem más, mint a szóban forgó *influxus* (e), amellyel Isten – miután a cselekvéshez szükséges minden előzetes feltételt rögzítettünk – hatékonyan mozgatja az okot, de nem sérti meg az ágens szabadságát. E mozgató nélkül az ok képtelen okozni, s az akarat képtelen választani. Mivel e *praemotio* belülről mozgat, Isten ezen keresztül anélkül fejt ki az akaratra hatást, hogy felszámolná a cselekvő szuverenitását. A *physica* jelző a *morális* szóval van szembeállítva, és azt jelzi, hogy az isteni mozgató reális alkotóeleme a döntésnek, nem pusztán rábeszélés útján hat, hanem a természeti okok mintájára működő, tényleges kauzális erő.<sup>42</sup> Röviden szólva: a *praemotio physica* olyan magasabb rendű mozgató, amely a teremtményi erővel egyszerre, ám annak feltételeként cselekszik.

Mivel az indifferencia követelményét a zsinat utáni tomista teológusok éppúgy elfogadták, mint jezsuita kritikusaik, a *praemotio physica* nem azt jelenti, hogy Isten okságilag determinálja az akaratot a maga akaratával. Ugyanakkor – s ebben áll a probléma másik fele – a domonkos szerzők kitartanak amellett, hogy ez a mozgató soha nem marad hatás nélkül. Ha például az isteni kegyelem a jó irányába mozgatja az emberi akaratot, akkor az akarat választása mindig összhangban lesz e mozgató irányával, ezért ez a kegyelem „hatékornak” nevezhető (*gratia efficax*). E két tézis – amint azt a jezsuita kritikusok nem mulasztják el kimutatni – feszültségben áll egymással.

---

<sup>40</sup> „praevius: in causas ipsas, quo ipsae prius ratione motae et ad agendum applicatae agunt et operantur...” (Tomás de Lemos OP: *Panoplia*... lib. 3. p. 1. cp. 1. n. 1., 1676. 2a, saját kiemeléseim.) Vö. Diego Álvarez: *De auxiliis diuinae gratiae et humani arbitrii viribus et libertate ac legitima eius cum efficacia eorundem auxiliorum concordia*, l. 3. disp. 18. n. 3. (Lyon, Jacques Cardon – Pierre Cavellat, 1620, 71b).

<sup>41</sup> A fogalom először Molina ellenfelelénél, Domingo Báñeznél (1528–1604) és Diégo Álvareznél (1555–1632) jelenik meg. Legalaposabb bemutatása máig a *Dictionnaire de théologie catholique* „prémotion physique” címszava Réginald Garrigou-Lagrange tollából (Alfred Vacant – Eugene Mangenot – Émile Amann szerk. *DThC*. Tome 13-1. Paris, Letouzey et Ané, 1936, 31–77).

<sup>42</sup> Vö. Diego Álvarez, *i. m.*, l. 9. disp. 91. n. 1. (id. kiad. 372ab).

Az a libertariánus szabadságkoncepció, amelyet a molinisták népszerűsítene a korban, máig filozófiai viták tárgyát képezi. Nincs is arról szó, hogy e tanítást minden további nélkül el kellene fogadnunk akár a szabadság magyarázataként, akár a modern *én*fogalom konstituens elemeként. Gondolatmenetünk szempontjából egyedül azt a tényt érdemes rögzítenünk, hogy a szabadság szóban forgó eszménye a 16. századtól kezdődően egyre erőteljesebben jelentkezik nemcsak egyes humanista körökben, de – ettől egyébként korántsem függetlenül – az imént tárgyalt skolasztikus szerzőknél is. A teológiai irodalomban jól megfigyelhető az a szerep, amelyet az új koncepció az emanatív felfogás kritikájában és a modern *én*fogalom felépítésében játszik, s amelynek főbb sajátosságait a következőkben foglalhatjuk össze.

1. A szabadság libertariánus elmélete több szempontból is komplementer viszonyban áll a differenciálódásnak azzal a modern stílusával, amelyet Georg Simmel fejtegetéseihez csatlakozva mellérendelőnek neveztünk. Ennek összetett okai vannak. Egyrészt a szabadság molinista felfogása kikényszeríti a hagyományos metafizikai elképzelések átrendeződését, hiszen ha a teremtményi választás eredménye nem vezethető le Isten kauzális szerepéből (mint a *paremotio physica* esetében), akkor nem is ismerhető meg ezen viszonyon keresztül, s ezért a hagyományos nézeteket fel kell hogy váltsa Isten „noétikus” kitüntettségének a tézise. Hogy ez mit jelent, arra máris vissza fogok térni. Másrészt azért is komplementer viszonyról beszélhetünk, mert ha az önálló logikával rendelkező tárgYTE-  
rületek között a kapcsolat többé nem hierarchikus – vagy legalábbis a hierarchia többé nem a dolgok természetében megmutatkozó szabályszerűség, hanem utólagos koordináció eredménye –, akkor az összefüggések közötti választás terén érthető módon nagyobb szerep hárul a szabad akaratra, mint ha e területeket a Jó eszméjének a felülről jövő kiáradása rendezné egybe.
2. A szabad akarat kérdésében világosan megfigyelhető az a jelenség, amelyet a differenciált én egyik alapvető jellemzőjeként rögzíthetünk, nevezetesen a közvetítő mechanizmusok fontossága. *Közvetítő háttérmechanizmusok* alatt azokat a koordinatív praxisokat vagy műveleteket értem, amelyek az egyes részterületek egymáshoz rendelését lehetővé teszik.

Ha a szabad akarat molinista elméletét – amint azt a jezsuiták ellenfelei a 16–17. században tették – az én emanatív modelljével szembeni legfontosabb kihívásnak tekintjük, akkor ezen a területen érdemes láthatóvá tenni azokat a műveleteket, amelyek a szétválasztott elemek összeforrasztására (szintézisére vagy integrálására) tesznek kísérletet. A szóban forgó eljárásnak, amely bizonyos értelemben helyreállítja a teológiai univerzum hagyományos épületét, két összetevője van: Isten noétikus kitüntetettsége és az úgynevezett *közbülső tudás*. Ezt egészíti ki, illetve módosítja Francisco Suáreznál a kongruizmus elmélete.

#### a) Noétikus kitüntetettség

Ha az a mód, ahogyan Isten a lelket „mozgatja és ösztökéli”, *valóban* szabadon hagyja a kegyelem elfogadásának vagy elutasításának a kérdését, akkor ez az isteni mozgatás a jezsuita teológusok szerint nem lehet *praemotio physica*, hanem csak *praemotio moralis*: inkább hasonlít az erkölcsi rábeszélésre, mint a fizikai mozgatásra, hiszen az ágens tetszőleges mértékű kegyelemnek is ellen tud állni. A jezsuita teológusok ennek ellenére nem tagadják, hogy Isten öröktől fogva tudja, hogy egy jövőbeli szabad döntéssel kapcsolatos állítaspár melyik fele igaz és melyik hamis. Ez az előzetes tudás azonban nézetük szerint nem alapulhat a mozgatás sikerén, hiszen ez csupán morális jellegű. Ezen a ponton illeszkedik a molinizmus rendszerébe Isten noétikus kitüntettségének az eszméje.<sup>43</sup> Ez a nézet az isteni megismerésnek arra az ockhamista elméletére támaszkodik, amelyik kisebbségi véleményként a középkortól fogva ismert, s amely szerint a megismerés egyetlen elmélete sem tud kielégítő magyarázatot adni arra, hogy az isteni értelem miként ismerheti öröktől fogva a szabad akarat cselekedeteit.

Érdemes egy pillantást vetni Ockham fejtegetéseire, ezek ugyanis világossá teszik, hogy a noétikus kitüntettség gondolata kezdettől fogva közeli kapcsos-

---

<sup>43</sup> A kifejezés nem a skolasztikus szerzők sajátja, azt az összefüggést jelöli, amelyet Ilaria Acquaviva az alany kitüntettségének nevez egy természete szerint bizonytalan tárggyal szemben. Acquaviva szerint ugyanis a szabad választás biztos ismerete „è garantita non in forza dell’oggetto, intrinsecamente incerto, bensì in forza dell’eminenza del soggetto che possiede tale scienza.” Vö. La coscienza divina dei futuri contingenti in Francisco Suárez. In Mário Santiago de Carvalho–Manuel Lázaro Pulido–Simone Guidi szerk. *Francisco Suárez: Metaphysics, Politics And Ethics*. Coimbra, Coimbra University Press, 2020, 139–168, 141).

latban áll a szabadság kérdésével. Ockham az isteni megismerés legfontosabb elméleteit bírálva arra a következtetésre jut, hogy a teremtmények ismerete nem Isten lényegének önismeretéből fakad (mint Tamásnál), de nem is az isteni akarat döntéseinek ismeretében képződik (mint Scotusnál), hanem az az egyszerű, minden másra visszavezethetetlen *tény* magyarázza, hogy Isten végtelenül tökéletes a megismerés rendjében:

Az isteni lényeg oly tökéletes és oly világos intuitív ismeret, hogy önmagában minden elmúlt és jövőbeli dolog nyilvánvaló megismerése, úgy-hogy tudja, hogy az ellentmondás melyik része igaz, és melyik része hamis.<sup>44</sup>

A kései skolasztika idején számos teológus követi ezt a tanítást. A jezsuita Gabriel Vázquez szerint például „a jövőbeli esetleges dolgok, bármennyire szabadok is, *intelligibilisek*, mivel meghatározott igazságértékkel rendelkeznek”, s ezért tárgyát képezik a végtelen intellektusnak.<sup>45</sup> E magyarázat érthető okokból játszik központi szerepet a szabad akarat libertariánus elméleteiben, hiszen ezeknek minden esetben sarkalatos pontja, hogy a teremtményi döntést még Isten sem ismerheti meg annak okain keresztül. Amint egy flamand jezsuita, Leonard Lessius fogalmaz:

Minthogy Istenben a lehetőségek absztraktív megismerését végtelen tökéletesség s a tárgy elérését tekintve végtelen hatékonyság jellemzi, e megismerés pusztán azáltal válik a létező dolgok intuitív ismeretévé,

---

<sup>44</sup> William of Ockham: *Tractatus de predestinatione*, q. 1.: „essentia divina est notitia intuitiva quae est tam perfecta, tam clara quod ipsa est notitia evidens omnium praeteritorum et futurorum ita quod ipsa scit quae pars contradictionis erit vera et quae pars falsa.” (Szerk. Philoteus Boehner – Stephanus Brown, in uő.: *Opera philosophica*. New York, St. Bonaventure, 1978, vol. II. 517.) Vö. Gabriel Biel, 1Sent d. 38. q. 1. a. 2. és dub. 8. (*Collectorium circa quattuor libros sententiarum*. Szerk. Wilfrid Werbeck – Udo Hofmann. Tübingen, J. C. B. Mohr – Paul Siebeck, 1973, 692. lin. 1. skk. és 711. lin. 11. skk.).

<sup>45</sup> „Atqui futura quantumvis libera et contingentia, intelligibilia sunt, eo quod sunt determinatae veritatis: verum autem et intelligibile convertuntur...” Vö. Gabriel Vázquez: *Commentariorum ac disputationum in Primam partem Sancti Thomae tomus I.*, q. 14. a. 13. disp. 65. cp. 4. n. 18. (Lyon, Jacques Cardon, 1631, 255a.)

hogy e tárgyak a jövőben *valóban* létezni fognak – s egyéb erőfeszítésre nincs is szükség.<sup>46</sup>

Lessius szerint az isteni megismerés a *lehetőségek* tekintetében kezdetben absztraktív, minthogy eltekint a létezésről: Isten egyszerre ismeri a „Júdás elárulja Krisztust” és a „Júdás nem árulja el Krisztust” állításpárt mint olyan lehetőségeket, amelyek kölcsönösen kizárják egymást. Később azonban pusztán annak a ténynek az erejénél fogva jön létre Istenben a valóság intuitív (egyedi létezésre vonatkozó) ismerete, hogy az egyik lehetőség realizálódik.<sup>47</sup> Ha történetesen – minden előzetes isteni determináció nélkül – a történelem egy adott pillanatában igazzá válik az az állítás, hogy „Júdás elárulja Krisztust”, akkor e kijelentés igazságértéke öröktől fogva pozitív volt, s Isten – függetlenül attól, hogy milyen *ok* tette e kijelentést igazzá – öröktől fogva látta ennek az igazságát, azaz tudta, hogy Júdás szabadon, mindenféle előzetes kényszer és oksági determináció nélkül elárulja Jézust e konkrét pillanatban. Az az ok, amely ezt az állítást igazzá tette, történetesen Júdás szabad akarata, amelyről a korábbi definíció értelmében elmondható, hogy választhatta volna e döntés ellenkezőjét is, s ekkor ez lett volna visszamenőleg is mindig igaz, s Isten ezt látta volna öröktől fogva.<sup>48</sup>

---

<sup>46</sup> Leonard Lessius: *De perfectionibus moribusque divinis*. 6. 1. 3.: „in Deo cognitio [...] possibilitum cum sit infinitae perfectionis et efficaciae in attingendo obiecto, hoc ipso quo obiecta illa reipsa sunt futura, fit intuitio existentium, nec opus est alia vi aut conatu.” (Antwerpen, Plantin, 1620, 81.)

<sup>47</sup> A későbbi hagyomány ezt nevezi a kegyelem esetében *infallibilitas connexionis obiectivának*. A kifejezés arra utal, hogy bár a kegyelem nem ellenállhatatlan, Isten csálhatatlanul tudja (*infallibilitas*), hogy össze fog kapcsolódni (*connexio*) a teremtettt akarattal döntésével, amelynek eredményeképpen a teremtettt és a teremtettt együttműködik a hatás létrehozásában. Ez a *connexio* már az első aktusként tekintett kegyelemben is olyan valóság (*obiectiva*), amely megkülönbözteti a hatás híján maradó, „pusztán elégséges” kegyelemről, s mint ilyenre – tehát mint a világ egy igaz összefüggésére – vonatkozik az isteni tudás. Vö. H. Quilliet: *Congruisme*. In *DThC*. Tome 3. Szerk. Alfred Vacant – Eugene Mangenot. Paris, Letouzey et Ané, 1908, 1122.

<sup>48</sup> Lessius voltaképpen azt az igazságot fogalmazza meg, amely mellett Ockham érvelt a 14. században, tudniillik hogy a jövőre vonatkozó kijelentések voltaképpen jelen idejű proposíciókként foghatók fel, amelyeknek az igazságértéke már most rögzített egy jövőbeli esemény függvényében. Vázquez szerint, ugyanígy, a jövőre vonatkozó isteni tudás össze van kötve a jövőbeli eseménnyel, így az „Isten előre tudja, hogy *F*” (ahol *F* egy jövőbeli esemény) és *F* igazságértéke mindig megegyezik, így bármelyik mondat igazsá-

## b) Közbülső tudás

Az a körülmény azonban, hogy Isten öröktől fogva ismerte a jövőbeli szabad döntésekre vonatkozó kijelentések igazságértékét, némi bonyodalommal jár, ha ezt az örök tudást arra a teremtés előtti állapotra vetítjük vissza, amikor Isten még nem határozta el (de e „még nem”-nek természetesen itt se temporális értelmet tulajdonítsunk!), hogy a számos lehetséges világ közül melyiket fogja megteremteni.<sup>49</sup> Ha örök tudásának ezt a rétegét tekintjük, akkor a következőket kell mondanunk: ahhoz, hogy gondviselése *minden* partikuláris eseményre kiterjedhessen, s a szabad emberi választás se legyen ez alól kivétel, nemcsak azt kellett tudnia a teremtést megelőzően, hogy mi lehetséges – azaz hogy milyen lehetséges világok megteremtésére képes –, és nem is csupán azt kellett tudnia, hogy miután az egyik lehetséges világot kiválasztotta, mi fog ebben a világban megtörténni, hanem azt is tudnia kellett, hogy *ha* megteremtené ezt a lehetséges világot, ebben a pusztán lehetséges világban mit döntenének *de facto* a szabad ágensek. Válasszuk elemeire, s tekintsük át ezt a bonyolult szituációt.

1. Az isteni tudás legalapvetőbb rétege mindenre kiterjed, ami önmagában lehetséges, mert nem implikál ellentmondást és – következésképpen – tárgya az isteni mindenhatóságnak. Ez a tudás Istenben nem több, mint mindannak az egyszerű megértése, ami lehetséges. Ez az ún. „egyszerű megértés alapján definiált tudás” (*scientia simplicis intelligentiae*), amely tehát a lehetséges világok összességére kiterjed. Isten ennek a tudásnak a tárgyaként megérti – emberileg szólva – az összes lehetséges tényállást reprezentáló állítást, és valamennyinek az ellenkezőjét is („Júdás vagy elárulja Jézust, vagy nem árulja el”), minthogy azonban a lehetőségek birodalmában mozgunk, egyikhez sem tartozik határozott igazságérték.
2. Isten ezek után akaratával választ az értelem által felkínált lehetőségek közül, azaz „elköteleződik” az egyik lehetséges világ megteremtése mellett. Amennyiben tisztában van e döntésével, saját akarata ismeretében határozottan tudja (mintegy „látja”), hogy az egymásnak ellentmondó

---

gából következtethetünk a másik mondat igazságára (*Commentariorum...* q. 14. a. 13. disp. 68. cp. 6. nn. 35–36., id. kiad. 269a).

<sup>49</sup> A lehetséges világokra vonatkozó skolasztikus elméletek igen alapos összefoglalása Jacob Schmutz tanulmánya: „Qui a inventé les mondes possibles?” *Cahiers de philosophie de l’Université de Caen*. 2006/42. 9–45.



állítás párok melyik tagja igaz és melyik hamis. Ez egyfajta intuitív, a látásra emlékeztető tudás (*scientia visionis*).

Ha igaz az, hogy Isten a szó libertáriánus (molinista) értelmében szabad létezőket teremt, akkor sem (1), sem (2) nem alkalmas arra, hogy ezeknek a választásait előzetesen ismerje. Az első nem alkalmas erre, mert, mint láttuk, nem tükrözi, hogy az egymásnak ellentmondó állításpárok közül melyiknek mi az igazságértéke, a második típus pedig azért nem vezethet el a döntések megismeréséhez, mert bármelyik lehetséges világra essen is a választás, abban – ha a világ tartalmaz szabad ágenseket – lesznek olyan események, amelyek igazságértéke nem függ az isteni akarat választásától.

E kettős kudarcból felismerhetők azok a feltételek, amelyek mellett a szabad döntések előzetes ismerete lehetséges. A szabad döntések megismerése egyrészt meg kell hogy előzze az isteni akaratot – hiszen nem függhet Isten elhatározásaitól –, másrészt határozott igazságértéket kell hogy rendeljen a lehetséges alternatívákhoz. A szóban forgó tudás az előbbi követelményt tekintve (1)-hez hasonlít, amennyiben „pre-volicionális” (pusztán a lehetőségek körében mozog, s így megelőzi annak a világnak a kiválasztását, amelyet Isten meg fog teremteni), ugyanakkor (2)-höz is hasonlít, amennyiben határozottan tükrözi, hogy a „Júdás vagy elárulja Jézust vagy nem árulja el” típusú diszjunktív állítások melyik tagja igaz az egyes világokban. Minthogy ez a fajta tudás bizonyos vonatkozásait tekintve mindkét korábbival megegyezik, más vonatkozásait tekintve azonban különbözik is mindkettőtől, a teológusok ezt *közbülső tudásnak* nevezik (*scientia media*).

3. Isten közbülső tudása lehetséges világokat reprezentál, s minden egyes lehetséges világban megmutatja, hogy a szabad akarat választása a jövőben lehetséges alternatívák közül melyiket teszi igazzá (és melyiket hamissá) ebben a világban.

Ehhez hasonló „közbülső” tudást a hétköznapi életben is gyakran tulajdonítunk magunknak, amikor például azt mondjuk: „ha pénzhez jut, biztos, hogy elissza”, vagy „ha megkapja az állást, biztosan tudom, hogy szorgalmasan fog dolgozni”. Ezekben az esetekben a tudást kifejező ige hatókörében olyan kondicionálisok állnak, amelyeknek az a természete, hogy a szabad akarat döntéseivel kapcsolatban fogalmazzanak meg állításokat bizonyos jövőbeli körülmények között. Látható azonban, hogy ha az akarat valóban szabad, akkor ezekben az

emberi helyzetekben nem beszélhetünk a szó szigorú értelmében vett valódi tudásról. A „tudom” ebben az esetben annyit jelent, hogy „ismerve az illetőt mélyen meg vagyok győződve”, azaz valójában nem tudással, hanem az okokból levezetett, fallibilis jóslatokkal rendelkezünk. Nem így Isten, aki nem az okok ismeretére hagyatkozik, hanem noétikus kitüntettségénél fogva ismeri a jövőre vonatkozó esetleges kondicionálisok határozott igazságértékét. Amikor például Jézus azt mondja: „ha Tíruszban és Szidónban történtek volna a bennetek végbement csodák, már régen zsákban és hamuban ülve tartottak volna bűnbánatot” (Lk 10,13), akkor ez nem egyszerű jóslás volt a részéről azzal kapcsolatban, hogy mi történne (vagy mi történt volna) egy tényellentétes szituációban, hanem annak a tévedhetetlen ismerete, hogy az említett város lakói *szabadon* miképp dönthettek volna az adott körülmények között. Ugyanezen a módon Isten már a teremtés pillanata előtt tévedhetetlenül, de *saját oksági szerepétől teljesen függetlenül* tudja, hogy egy bűnös együttműködne-e a felkínált kegyelemmel, vagy sem. Ne feledjük, hogy e közbülső tudás az isteni akaratot megelőző, attól logikailag független, pre-volicionális tudás, azaz megelőzi az isteni választást. Maga az isteni választás már e közbülső tudás ismeretében történik, azaz Isten azután határoz például Péter megteremtése mellett, hogy tudja, Péter Cezáreában szabadon meg fogja vallani, Jeruzsálemben pedig meg fogja tagadni Krisztust (Mt 16,15).<sup>50</sup>

### c) Kongruizmus

Az a körülmény, hogy a szabadság molinista elmélete rést üt a platonizmus oksági szerkezetén, s a szabad választás képessége egymásra visszavezethetetlen cselekvési területeket generál, önmagában nem jelenti a teleologikus hierarchia

---

<sup>50</sup> Mivel senki sem maga érdemli ki, hogy Isten azt a világot teremtette meg, amelyben előre látta, hogy az illető elfogadja a kegyelmet, senki nem köszönheti önmagának az üdvösséget. Látható, hogy Isten választása Molina szerint a közbülső tudás birtokában (tehát az érdemek ismeretében, *post praevisa merita*) történik. Ez nem azt jelenti, hogy a kiválasztást az előre látott érdemek magyarázzák, a kiválasztás Molina szerint *post*, de nem *propter praevisa merita* megy végbe. Ez az álláspont azonban kétértelmű. Lessius úgy véli, hogy az érdem előzetes ismerete az az ok, amely alapján a kiválasztás megtörténik, míg Suáreznál az érdemek ismerete eszköz csupán a kegyelem megfelelő mértékének kiválasztásához. Vö. Eleonora Rai: Ex Meritis Praevisis: Predestination, Grace, and Free Will in intra-Jesuit Controversies (1587–1613). *Journal of Early Modern Christianity*. 7/1. (2020) 111–150.

végét, ám ez a hierarchia többé nem egy egységes központból kiinduló emanáció eredménye, amely szükségképpen egyetlen végcél felé tart, hanem az összerendeződés és a harmonizáció feladatként – egyfajta kalkulatív tervként – jelentkezik már a teremtés forrásánál is: a gondviselés olyan tárgyterületek összehangolását igényli, amelyek saját törvényszerűségeikkel lépnek be a kapcsolatok rendszerébe.

Jól megfigyelhető mindez a *kongruencia* (összhang, illeszkedés) elméletében a kor bizonyára legjelentősebb jezsuita gondolkodójánál, Francisco Suáreznál. A kongruizmus szerint (amely 1613 után a jezsuita rend hivatalos álláspontja lesz)<sup>51</sup> Isten a legmegfelelőbb körülmények között kínálja fel az embernek a kegyelmet, azaz Isten annyi segítséget ad annak a cselekvőnek, akit a végső üdvösségre akar vezérelni, amennyiről tudja, hogy az „összhangban lesz” az ember saját indíttatásával, „illeszkedik” (*congruus*) az ágens szabad akarathoz, s ezért csalahatatlantul kiváltja az emberi akarat jóváhagyását, anélkül hogy reálsan mozgatná azt.<sup>52</sup> Isten kegyelmi ajándékának elvben így is ellenállhat a cselekvő, a gyakorlatban mégsem ez történik, mert Isten úgy mozgat, ahogy a felőle érkező hatás a lehető legjobban megfelel az ágens saját szándékainak és természetének. A jó cselekedetekhez szükséges e világi és transzcendens okok hierarchiája tehát úgy rendeződik el, hogy mindegyik elem a maga körén belül mozog, de ezek a körök teljes harmóniában igazodnak egymáshoz.<sup>53</sup>

---

<sup>51</sup> Vö. „Congruisme” *DThC* 3:1120 (vö. feljebb 42. jz.). és Robert J. Matava: A Sketch of the Controversy de auxiliis. *Journal of Jesuit Studies* 7/3. (2020) 417–446. 431. skk. Aquaviva generális 1613. december 14-i határozata után is voltak ugyanakkor a rendben, akik elutasították ezt a tanítást. A hivatkozott szócikk Adam Tannert említi például a 17. századból: *Theologia scholastica*. I. 6. dub. 5. n. 80. Ingolstadt 1626. 1164. skk.

<sup>52</sup> A kongruizmus kifejezés Szent Ágoston e soraiból ered: „Cuius autem miseretur, sic eum vocat, quomodo scit ei congruere ut vocationem non respuat.” (*De diversis quaestionibus ad Simplicianum* 1.2.13., PL 40:119., saját kiemelésem.) Ágoston kijelentése önmagában többértelmű, hiszen nem tisztázza, hogy miben áll a kongruencia alapja, s az „elhívás” hogyan viszonyul a szabad akarathoz. (Lásd még *De dono perseverantiae* 14.35.; PL 45:1014.: „Ex quo apparet habere quosdam in ipso ingenio divinum naturale munus intelligentiae quo moveantur ad fidem, si congrua suis mentibus vel audiant verba, vel signa conspiciant.”)

<sup>53</sup> Súlyos kérdés a 16–17. századi jezsuita teológiában ennek az igazodásnak az elve. Molina és követői (Vázquez, Lessius és a „szigorú molinisták”) fontos szerepet szánnak ebben az emberi komponensnek, annak a ténynek, amelyet Isten a közbülső tudás révén előre lát, hogy a cselekvő egy feltételes jövőbeli szituációban elfogadja-e a kegyelmet.

A suárezi kongruizmusnak az a korábban említett meggyőződés az alapja, hogy a szabad akarattól függő jövőbeli események igazsága nem ismerhető meg az okuk alapján, vagyis az akarat legbelsőbb természetének ismeretében sem tudható, hogy a cselekvő mit fog választani. Suárez megfogalmazásában ez a negatív tétel világos összefüggésben áll a szabad akarat ismerős meghatározásával:

Az okozatot az okban csak annak a létezésnek az alapján lehet megismerni, amellyel benne rendelkezik. Ám az esetleges okozat a maga közvetlen okában – még ha az közvetlenül cselekvésre diszponált állapotban van is és minden előzetes feltétel adott – nem rendelkezik egy konkrétan meghatározott létezéssel, hanem csak indifferens létezése van, mivel az ok ereje sem önmagából kiindulva nincs *erre* determinálva, sem az összes előzetes feltétel hozzáadása nem determinálja elégséges módon.<sup>54</sup>

Suárez szerint tehát az okozat az okban indifferens módon létezik, mivel ha az ok hatóerejét (*virtus*) nézzük, az alternatív lehetőségek bármelyike származhat belőle. A gondolatmenetben fontos szerepe van az előzetes körülmények összességének, mivel elgondolható olyan ok, amelyik önmagában ugyan indifferens, az okozás körülményei mégis az egyik vagy a másik alternatíva létrehozására deter-

---

E szerzők szerint az események rendjének meghatározása (az üdvözültek tekintetében a predestináció) *követi* a közbülső tudást. A kongruista molinizmus képviselői (Suárez, Bellarmino, Acquaviva, Henriquez, Toletus, Ruiz és mások) ezzel szemben első helyre állítják az abszolút isteni dekrétumot az üdvösségre rendelték felől (predestináció), és csak ezután szánnak szerepet annak a közbülső tudásnak, amely megismerhetővé teszi, hogy mekkora mértékű kegyelem mellett fog a kiválasztott akarata kooperálni Istennel. Vö. Réginald Garrigou-Lagrange: *La prédestination des saints et la grâce: Doctrine de Saint Thomas comparée aux autres systèmes théologiques*. Paris, Desclée de Brouwer et Cie. é. n., 174–184.; Juan Cruz Cruz: *Predestination as Transcendent Teleology: Molina and the First Molinism*. In Matthias Kauffmann – Alexander Aichele szerk.: *A Companion to Luis Molina*. Leiden, Brill, 2014, 89–121, 112. skk.

<sup>54</sup> Franciscus Suárez: *Opusculum primum: de concursu, motione et auxilio Dei*. In uő.: *Opera omnia*. Szerk. Charles Berton. *Opera omnia*. Paris, Louis Vivès, tom. 25.; 11:303.: „[E]ffectus in causa cognosci non potest nisi secundum esse quod habet in illa; sed effectus contingens in causa sua proxima, etiam proxime disposita ad operandum cum omnibus praerequisitis, non habet esse certum et determinatum, sed indifferens, quia virtus causae neque ex se est ad illum determinata, neque ex omnibus adjunctis praerequisitis sufficienter determinatur.”

mináljak.<sup>55</sup> Ha a szabad ok is ilyen volna, a körülmények ismeretében megállapítható lenne az okozás kimenetele.<sup>56</sup> Ám a szabad ok nem ilyen, hiszen – mint láttuk – az összes előzetes körülmény rögzítése után is két irányban nyitott: maga határozza meg magát valamelyik alternatíva létrehozására, s amíg ez – tehát a konkrét okozás – végbe nem megy, addig az ok és az előzetes feltételek együttes ismeretéből sem levezethető az okozat.<sup>57</sup> Röviden fogalmazva: a cselekvésre diszponált ok és a körülmények összessége együtt is csak szükséges, de nem elégséges rendszerét alkotják a feltételeknek. Mindebből Suáreznál is az következik, hogy Isten aktívan részt vesz ugyan a jó cselekedet létrehozásában, de ez az aktív részvétel nem lehet az eredmény ismeretének az alapja:

---

<sup>55</sup> Ilyen indifferens ok például a Nap, amely ellentétes hatásokat képes létrehozni, ám azt, hogy melyik jön létre, a tárgy és a körülmények determinálják (az agyagot megkeményíti, a viaszt meglágyítja).

<sup>56</sup> Ezen a ponton Suárez álláspontja eltér Molina és Bellarmino tanításától, akik úgy vélik, hogy a végtelen isteni elme az akarat természetének és a körülményeknek – tehát nem a döntés okának, hanem a döntés külső és belső körülményeinek – az ismeretében tud a jövőbeli döntésekről, amelyek bekövetkeztükig nem rendelkeznek határozott igazságértékkel. (Ennek az állapotnak igen világos kifejtése olvasható Roberto Bellarmino írásában: *Controversia de gratia et libero arbitrio*, I. 4. cp. 15.; *Opera omnia* 6:31b–34a.) Suárez ezzel szemben úgy véli, hogy a jövőbeli szabad kontingenciák ismerete Istenben az ezekre vonatkozó állítások határozott igazságértékének az ismeretét jelenti. Vö. Ilaria Acquaviva *i. m.*

<sup>57</sup> Ez nem azt jelenti, hogy Suárez szerint az emberi jóváhagyás nélkül intrinzikusan ne különbözne a pusztán elégséges és a hatékony kegyelem. A kongruisták úgy vélik, hogy ez a különbség megelőzi az emberi jóváhagyást (tehát a kegyelem hatását), s az eredeti isteni dekrétum tükröződik benne. A kongruitás az eleve hatékonynak szánt kegyelem eszköze (vö. Garrigou-Lagrange: *La prédestination...*, id. kiad. 179–180.). Claudio Acquaviva generális korábban említett rendelete (1613. december 14.) ezt az álláspontot írta elő a rend teológusai számára: „Nostri in posterum omnino doceant inter eam gratiam quae effectum reipsa habet atque efficax dicitur, et eam quam sufficientem nominant, non tantum discrimen esse in actu secundo, quod una ex usu liberi arbitrii etiam cooperantem gratiam habentis effectum sortiatur, altera non item, sed in ipso actu primo, quod posita scientia conditionalium ex efficaci Dei proposito atque intentione efficiendi certissime in nobis boni de industria ipse ea media seligit, atque eo modo et tempore confert, quo videt effectum infallibiliter habitura, aliis usurus, si haec inefficacia praevidisset.” (Decretum de gratia efficaci. In G. M. Pachtler szerk.: *Institutiones scholasticae Societatis Iesu per Germaniam olim vigentes...* Berlin, A. Hofmann, 1890, III. vol. 47., kiemelések az eredetiben.)



[E] segítség hatékonysága nem abban áll, hogy természeti módon (*physice*) és a saját erejénél fogva determinálja az akaratot, hanem abban, hogy a segítség Isten előzetes tudása és bőkezűsége folytán oly módon, olyan alkalmas formában és pillanatban érkezik, amelyek mellett – Isten tudja – nem marad el a hatás. Ezért ez a fajta segítség nem lehet elsődleges alapja a jövőbeli hatás megismerésének benne, hanem inkább annak az előzetes ismeretét feltételezzük – ha más nem, kondicionálisan –, hogy ha *ilyen és ilyen* segítség érkezik, annak meglesz a hatása.<sup>58</sup>

Ebben a suárezi állásfoglalásban az eddigiekben vázolt kép valamennyi eleme együtt van: Isten előre tudja, hogy *ha* ilyen és ilyen módon ad az embernek segítő kegyelmet, az *de facto* így és így fog dönteni szabadon. Ezért ismeri az alkalmas mértéket és pillanatot, amelyben a kegyelem mozgatóereje – pusztán morális vonzerőt gyakorolva – éppen az elvárt eredményhez vezet. Isten tehát Suárez szerint is „mindent az önmaga által rendelt cél felé mozgat”, amint azt a hagyomány állítja, s ezek a célok soha nem is hiúsulnak meg, mégsem Isten saját célirányos tevékenysége az alapja annak,<sup>59</sup> hogy a szabad okok cselekvései megismerhetők. E magyarázatban érintetlen a gondviselés teleologikus rendje, ám mintegy „kerülő útra kényszerül”, mert egy a saját cselekvésétől különböző rendben kell hogy összekapcsolja a világ illeszkedő elemeit saját elhatározott terve szerint.

---

<sup>58</sup> *Opera omnia* 11:305–306.: „[E]fficaciam huius auxilii non consistere in hoc quod physice et vi sua determinet voluntatem, sed in hoc quod praescientia et liberalitate Dei datur eo modo et ea opportunitate et tempore, quo Deus scit habiturum effectum; et ideo tale auxilium non potest esse prima ratio cognoscendi in illo effectum futurum, nam potius supponitur praescientia, saltem conditionata, quod, si tale auxilium detur, habiturum est effectum.”

<sup>59</sup> Nem lényegtelen, hogy Suárez itt *prima ratio cognoscendi*-ről beszél, vagyis azt a – Leibniz későbbi szavával élve – „elégészes észszerű alapot” keresi, amely alapvető magyarázatot ad a szabad cselekvések előzetes ismeretére. Ezzel nem tagadja, hogy *miután* Isten eldöntötte, hogy kooperál a szabad akarral, saját kooperatív tevékenysége alapján is tud a közös cselekvés eredményéről, ám ez a tudás nem az „első” *ratio cognoscendi*: „His positis dico primo: actus liberi boni praedefiniti a Deo, supposita tali praedefinitione, evidenter cognoscuntur futuri in illa, et ex vi illius; illa tamen praedefinitio non potest esse prima ratio cognoscendi futura libera, sed necessario aliam [rationem cognoscendi] supponit seu includit. Prima pars conclusionis certissima est, quia non stat aliquid esse sic praedefinitum a Deo, et non fieri, alioqui voluntas Dei non esset efficax, neque omnipotens.” (*Opera omnia* 11:313a)



A kongruencia többféleképpen jelenik meg Suárez elméletében. Elsősorban a megfelelő helyre és időre, valamint azokra az emberi természethez alkalmazkodó formákra utal, amelyek mellett az akarat jóváhagyására biztosan lehet számítani. „Ha [Isten] meg akar téríteni egy embert, egyszersmind olyan időpontban és olyan módon akarja a meghívást is, amelyről tudja, hogy az egyet fog érteni vele.”<sup>60</sup> Ilyenkor a hatás alapja a meghívás, tehát az Isten felé mozgó kegyelmi segítség „speciális illeszkedése (*congruitas*) és morális hatékonysága”.<sup>61</sup> Egy másik értelemben is beszélhetünk azonban kongruenciáról. Minthogy kétirányú relációról van szó, Suárez olykor az ember természetes diszpozícióit tekinti „egybevágónak” az isteni segítséggel, amely hozzá idomul.<sup>62</sup> Végül a kegyelem módja és mértéke nemcsak a bűnös személyéhez és a körülmények adottságaihoz igazodik, hanem ahhoz a tervhez is, amellyel Isten a gondviselés részeként eleve elrendelte, hogy kiket fog üdvösségre juttatni, s e tervre tekintettel bizonyos természetes aktusok (pl. a valódi bűnbánat) kongruensek lehetnek az isteni kegyellel ismét csak a teremtmény oldalán.<sup>63</sup>

## Következtetések

A közbülső tudás elmélete manapság reneszánszát éli az angolszász teológiai irodalomban. Számos szerző hangsúlyozza, hogy a Molina által javasolt újítás, amely helyet teremtett a szabad akarat libertariánus koncepciójának a gondviselés hagyományos rendjében, nem csorbította az isteni szuverenitást, sőt az a meggyőződés tükröződött benne, hogy „a szuverenitás egyenesen arányos az emberi szabadsággal és véletlenszerűséggel a világban”.<sup>64</sup> Mindez azt sugallja,

---

<sup>60</sup> „Unde quod vult hominem convertere, vult etiam illum vocare illo tempore et modo quo novit illum consensurum...” (*De concursu et auxilio Dei* 3.14.9., *Opera omnia* 11:225.; Ilaria Acquaviva olvasata in *i. m.*)

<sup>61</sup> Uo.

<sup>62</sup> *De essentia gratiae...*, lib. 7. cp. 22. n. 8.; *Opera omnia* 9:276a.: „Nihilominus verissima sententia est, potuisse Deum in eo statu remittere peccatum mortale homini nullum habitum, actum vel auxilium supernaturalis ordinis illi infundendo, sed per actus aliquos rectos illi statui convenientes, tanquam per dispositiones congruas, quibus Deus suam liberalem remissionem et condonationem posset adjungere.” Vö. uitt. cp. 23. n. 12.; *Opera omnia* 9:288b.: *congrua dispositio ad placandum Deum...*

<sup>63</sup> *De essentia gratiae...*, lib. 7. cp. 14. n. 73.; *Opera omnia* 9:230a.

<sup>64</sup> Kirk R. MacGregor: *i. m., Introduction.*

hogy az imént tárgyalt fejlemények összhangban vannak a keresztény teológia hagyományos vonulatával, és pusztán a szabadság egy robusztusabb – tehát a modern világ igényeihez jobban illeszkedő – formájával való kiegészítését jelentik. Véleményem szerint annak hangsúlyozása, hogy az új elméletek nem kívánták csorbítani az isteni szuverenitást, helytálló, ugyanakkor e kontinuitista megközelítés nem veszi figyelembe azt, ami a közbülső tudás elméletében és a kongruizmusban újszerű. Ezekben az elméletekben a két terület harmonizációjának olyan új stílusa jelenik meg, amely az egyes tárgykörök világos elválasztásán és utólagos összekapcsolásán alapul. A 16–17. századi jezsuita szerzők munkásságában a szuverenitás nem a rendszer egészét átható befolyásként, hanem az alrendszerek összehangolásának művészeteként jelenik meg.<sup>65</sup>

Vizsgálódásaink ezen a ponton utalnak vissza kezdeti kérdésünkre. Simmel azt a gondolatot fogalmazta meg a modernitással kapcsolatban, hogy a 16. századtól kezdve a nyugati kultúrában a funkcionális differenciálódás új formái váltak meghatározóvá. Az életszférák szétválásának, majd a választáson és érdek-egyeztetésen alapuló összekapcsolásának az igénye az *interfunkcionális koordináció* szempontjait állította előtérbe (hogy egy modern fogalmat alkalmazzunk e történeti jelenség leírására). Természetesen nem arról van szó, hogy a modernizációnak nevezett bonyolult osztársadalmi és kulturális jelenséget a kései skolasztika vagy általában a magasan képzett szűk intellektuális elit szellemi teljesítménye felől kívánnánk megérteni. A tárgyalt elméletek csupán jelzőfények, azokat az erőfeszítéseket világítják meg, amelyeket egy funkcionálisan differenciált kozmosz elgondolása érdekében fejtett ki ez a szellemi elit. A katolikus felvilágosodás különböző helyszínein ugyanis – a széles körben elterjedt meggyőződésekkel ellentétben – voltak ilyen erőfeszítések. A „barokk” skolasztika a 16–17. században érzékenyen reagált a modernizációs változásokra, és úttörő szerepet játszott abban, hogy egy részekre tagozódó világ koordináción alapuló egységének az eszméje elgondolhatóvá váljon a kozmosz emanatív hierarchiájával szemben.

---

<sup>65</sup> Ezt támasztja alá az a megállapítás is, amellyel Robert J. Matava a *de auxiliis* viták tanulságait foglalja össze: „Whereas Molina began from the side of the human person and operated on the assumption that there were two realities that required harmonization, the Dominicans operated on the assumption that there was no tension to be resolved...” Robert J. Matava: *i. m.*, 425.

**Tasi Réka:**

*Retorika, lélelmélet és Suárez a 17. századi Magyarországon*

Vizsgálódások egy irodalomtörténeti jelenség lehetséges  
filozófiatörténeti kontextusa körül<sup>1</sup>

Az amerikai irodalomtörténész, Debora K. Shuger 1988-as könyvének, a *Sacred Rhetoric*-nak jelentős irodalomtörténeti kontribúciója előtt a reneszánsz és kora újkori retorikatörténeti diskurzust alapvetően olyan, a stílus leírásához használt dichotómiák határozták meg, mint retorika és filozófia, *res* és *verba* vagy cicero-nianizmus és atticizmus.<sup>2</sup> Shuger a kontinentális retorikai praeceptumirodalomra támaszkodva a fenti dichotóm megközelítésekből kilépve ismerte fel és írta le az ún. keresztény nagy stílus (*stylus grande*) jellegét és jelentőségét a reneszánsz és kora újkori, elsősorban egyházi retorika elméletében. A *stylus grande*, Shuger tézise szerint, nem egyszerűen figyelmet érdemlő, hanem a 16–17. század egyik leginkább messzeható és innovatív retorikai fejleménye. Legfontosabb jellemzője a szenvedélyesség, elsődleges célja az indulati hatáskeltés. Eredete az antik *stylus grande*, de a kézikönyvek terminológiai szempontból elsősorban a hellenisztikus retorikához kapcsolódnak (Hermogenész, Pszeudo-Longinosz munkáihoz), illetve a klasszikus tradíciót a keresztény antropológiához adaptálják, a keresztény teológia és lélektan bizonyos elveire építve azt.

A *stylus grande* elsősorban tehát szenvedélyes, affektusokkal dolgozó beszéd, a szenvedélyek felkeltésének módját pedig alapvetően két retorikai tényező jelenti: egyfelől az élénk nyelvi megjelenítés és a kiváló beszéd tárgy egysége, másfelől az expresszivitás. Az elsőt az *amplificatio*, a *hypotyposis* és az *enargeia* elméletei, a másodikat a közönség- és a tárgykezelés bizonyos alakzatai biztosítják.

---

<sup>1</sup> A tanulmány az MTA BTK Lendület Hosszú reformáció Kelet-Európában (1500–1800) Kutatócsoport munkájában való részvétel során készült.

<sup>2</sup> Lásd Debora K. Shuger: *Sacred Rhetoric. The Christian Grand Style in the English Renaissance*. Princeton, Princeton University Press, 1988, 3.

Az indulatkeltés mindkét módja Quintilianus óta meghatározó része a retorikai elméletnek.<sup>3</sup> Az *amplificatio*, a *hypotyposis* és az *enargeia* a tárgynak olyan élénk megjelenítését célozzák, melynek eredményeképpen a befogadó úgy érzi, mintha maga is jelen lenne az eseményekben. Az élénk megjelenítésben, Quintilianus szerint, a szónok *phantasiája* játszik alapvető szerepet első lépésben, a befogadás során pedig a hallgatóé is, amikor is az alkalmazott retorikai eljárástól függően szükséges esetlegesen a hiányzó részeket is kiegészítenie. Az expresszivitás retorikai kivitelezése pedig azon a meggyőződésen alapul, hogy indulatot kiváltani a hallgatóból leginkább úgy lehet, ha a szónok önmagában produkálja a felkelteni kívánt indulatot, és amelyet így a beszédben átvisz a hallgatóira. Az indulat önmagában történő felkeltéséhez pedig megint csak a *phantasia* jelent számára segítséget: fel kell idéznie önmagában, belső érzékeiben egy olyan eseményt vagy jelenetet, amely a megfelelő indulat felkeltését szolgálja, illetve teszi lehetővé. Az indulatkeltés mindkét módja tehát az antik retorikai hagyományban kerül kidolgozásra, és mindkettő elsősorban az imaginációval való kapcsolatában definiálódik.<sup>4</sup>

A *stylus grande* kora újkori homiletikai karrierjében Shuger egy, a vallásos megismerésben is jelentkező, de eredetét tekintve antik episztemológiai problémát lát meghatározónak: a *magnitudo* és a *praesentia* összeegyeztethetőségének problémáját, amire mint részben retorikai problémára ad választ a *stylus grande*-ben meghatározó és az affektusretorikákban részletesen kidolgozott, a szenvedélyességet szolgáló vizuális élénkség gazdag elmélete.<sup>5</sup> Ugyanakkor a retorikai *praesentia* elmélete kapcsán a megismerés arisztotelészi elméletének, a 17. században is alapjaiban gyakorlatilag változatlanul érvényben lévő lélekelméletnek a szerepét is hangsúlyozza: miszerint a vizuális élénkség retorikai elméletének ösztönzője lehetett a képeknek és a képzeletnek a megismerésben betöltött szerepe és jelentősége.<sup>6</sup> Shuger a megismerés arisztotelészi elméletéről és ebben az imagináció szerepéről inkább általánosságokban beszél, ugyanakkor kitér néhány olyan változásra, ami véleménye szerint a 16–17. században a lélekelmélet területén meghatározó. Példái némiképp esetlegesek, szakirodalmi hivat-

---

<sup>3</sup> Lásd Richard A. Katula: „Quintilian on the Art of Emotional Appeal”, *Rhetoric Review*. 2001, 33, 1, 5–15.

<sup>4</sup> Lásd Ruth Webb: *Ekphrasis, Imagination and Persuasion in Ancient Rhetorical Theory and Practice*. Farnham, Ashgate, 2009, 88–89, 93–96.

<sup>5</sup> Lásd Shuger: i. m. 194–201.

<sup>6</sup> Lásd Shuger egy nem túl terjedelmes alfejezet egy részét szenteli retorika és lélekelmélet kapcsolatának: i. m. 201–210.

kozásai úgyszintén, ezért nehéz kapaszkodókat találni hozzájuk. Egyfelől azt említi, hogy a 16–17. századi, lélekkel foglalkozó munkák a belső érzékek közül leszámolnak a *vis aestimativával* (itt Edward Reynoldsra, Nicolas Coeffeteau-ra hivatkozik elsősorban), továbbá tételez egy olyan folyamatot, ami a belső érzékek számának redukcióját eredményezi, 17. század eleji csúcsponttal: itt viszont már két jezsuitára utal, Francisco Suárezre és Liberus Fromundusra.<sup>7</sup> Ezt a két változást valójában, retorikai jelentőségüket tekintve, egyként kezeli: a vágy (*appetitus*) működése felől pillantva rá a folyamatra, és azt hangsúlyozva, hogy ennek eredményeként *imaginatio* és vágy, illetve *imaginatio* és indulatok között közvetlenné válik a kapcsolat, ami meghatározó szerepű lehet a szenvedélyes *stylus grande* elméletének egyre kiterjedtebbé válásában.

A kora újkori magyarországi irodalomban, a katolikus kegyességi prózában, különösen a prédikációirodalomban a *stylus grandé*nak határozott artikulációja van. A 17. század végén jól érzékelhetően körvonalazódik ez a stílustörekvés, ami újabban a kutatás részéről is nagyobb figyelmet kap, nem kevésbé azért, mert a kutatás szerint ebből az irodalomból közvetlen szálak vezetnek a 18. században megjelenő új típusú irodalom irányába.<sup>8</sup> Ennek a *stylus grande* eszményéhez közelítő irodalmi törekvésnek, valamint az imaginációhoz való kapcsolódásainak szétszalazása kezdett érdekelni az utóbbi időben. Úgy gondolom, Shuger kiindulópontja retorika és lélekelmélet kapcsolatát illetően fontos, de nem kellően kidolgozott elképzelés. Egyfelől Shuger példái, ami alapján ezt vagy azt állít az imaginációról vagy a belső érzékekről, esetlegesen kiválasztottnak tűnnek. Másfelől lélekelmélet és retorika kapcsolatát, egymásra hatását illetően nem véletlenül fogalmaz óvatosan: „Ezek a fogalmak [...] megtámogatták az élenkség elgondolásait.”<sup>9</sup> Shuger könyve óta több olyan tanulmány látott napvilágot, mely az alteritás irodalomfogalma vagy irodalmának bizonyos jelen-

---

<sup>7</sup> Lásd Shuger: i. m. 209.

<sup>8</sup> A kora újkori magyarországi prédikációirodalomnak mára már kiterjedt kutatása van, Shuger 1988-as könyvének magyarországi recepciója viszont elsősorban Kecskeméti Gábor nevéhez fűződik. Lásd például Kecskeméti Gábor: „A korai protestáns homiletika szerepe az európai és a hazai irodalmi gondolkodás történetében”, *ItK.* 2003, 107, 4–5, 369–398. A kutatás meghatározó irányaihoz és eredményeihez lásd: Kecskeméti Gábor: „A kora újkori magyarországi prédikációirodalom kutatásának eredményei és jövőbeni irányai”, In: Imre Mihály, Oláh Szabolcs, Fazakas Gergely Tamás, Száraz Orsolya (szerk.): *Eruditio, virtus et constantia. Tanulmányok a 70 éves Bitskey István tiszteletére*. I. kötet. Debrecen, Debreceni Egyetemi Kiadó, 2011. 12–19.

<sup>9</sup> Shuger: i. m. 208.



ségei és lélekelmélet kapcsolatát tematizálja, nem alkalmazva azt a problematikus megoldást, hogy lélekelmélet a „dísztet” szerepét játssza a retorika „fellépése” mögött.<sup>10</sup> Peter Mack például egy olyan kutatás lehetőségére és valószínű eredményeire hívta fel a figyelmet, ami retorikai és poétikai *praeceptumok* fogalomhasználatában keresi a lélekelméleti kapcsolódást.<sup>11</sup> Harmadrészt Shuger kevésbé van tekintettel a retorikai-homiletikai gyakorlatra és az abban megmutatózó, a magyarországi forrásokban például feltűnően jelentkező felekezeti különbségekre.

A kutatás keretében első lépésként a lélekelméleti háttérrel kezdtem foglalkozni. Az érdekelt, hogy a magyarországi katolikus filozófiai tankönyvekben a belső érzékek tárgyalása milyen filozófiai hagyományokhoz kapcsolódik, hogy néz ki ebből a szempontból az az iskolai diskurzus, ami pl. katolikus prédikációszerzőink filozófiai ismereteiről orientálhat, illetve ami később esetleg bizonyos retorikai-fogalomtörténeti vizsgálódások számára referenciaként szolgálhat. Nem Suárez vagy az ő hatása érdekelt tehát eredetileg, időközben azonban az ő nevével is szembetaláltam magam. E vizsgálódás során a 17. század második felének tankönyvjellegű nyomtatványaihoz fordultam, amik azonban nem maradtak fenn nagy számban: itt most három nyomtatványról ejtek röviden szót. Egy kiterjedt, alapos kutatás nyilvánvalóan szükségessé tenné a kéziratos anyag áttekintését is, ez azonban nem volt, nem lehetett a célom. Így persze némiképp szűkös – de talán mégsem tanulságok nélküli – az, ami a kérdésről: a skolasztikus-újskolasztikus lélekelmélet, különösen a belső érzékek kora újkori iskolai recepciójáról-jelenlétéről elmondható (és még inkább szűkös akkor, ha tekintetbe vesszük, hogy háromból két nyomtatvány esetében olyan vizsgatézisekről van szó, amelyek érthető okokból pusztán vázlatosan képesek és szándékoznak átadni a tananyagot). A források tekintetében segítségemre voltak Paul Richard Blum és Mészáros András publikációi,<sup>12</sup> nem áll módomban azonban

---

<sup>10</sup> Lásd Gregor Vogt-Spira: „Senses, imagination and literature. Some epistemological consideration”, In: S. G. Nichols, A. Calhorn (szerk.): *Rethinking the medieval senses. Heritage/fascinations/frames*. Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2008. 51–72.

<sup>11</sup> Lásd Peter Mack: „Early Modern Ideas of Imagination: The Rhetorical Tradition”, In: Lodi Nauta, Detlev Pätzold (szerk.): *Imagination in the Later Middle Ages and Early Modern Times [Essays presented at the Workshop „Imaginatio in the Intellectual Traditions from Late-Medieval to Early Modern Times” held in September 2002]*. Leuven, Peters, 2004. 59–76.

<sup>12</sup> Lásd Paul Richard Blum: *Studies on Early Modern Aristotelianism*. Leiden–Boston, Brill, 2012 (History of Science and Medicine Library, Vol. 30 / Scientific and Learned



szót ejteni minden olyan forrásról, amit ők a kora újkori Magyarországon az elsősorban jezsuita iskolai filozófia forrásaiként tartanak számon. Egyfelől azért, mert vannak köztük téves adatközlések,<sup>13</sup> másfelől azért, mert nem minden általuk említett nyomtatvány szisztematikus iskolafilozófiai áttekintés.<sup>14</sup> A nyomtatványokban egyelőre csak a belső érzék vagy érzékek tárgyalásával foglalkozom, jóllehet tudom, hogy ezek kialakításának jelentősége sokszor elsősorban az értelem működése felől érhető meg. Shuger gondolatmenetéből kiindulva elsősorban a belső érzék száma és működése érdekel – ami tekintetében a filozófiatörténeti szakirodalom Suárezt valóban újítóként értékeli.

A belső érzékek az arisztotelianus–skolasztikus filozófiában egyfelől a külső érzékek és az értelem közti fontos összekötő kapcsot jelentik, ugyanakkor nemcsak közvetítő szerepük miatt jelentősek, hanem a külső érzékek számára rejtve maradó *intentiók* észlelése miatt is, valamint amiatt, mert számos jelentős kvázi-

---

Cultures and Their Institutions, Vol. 7). Leiden–Boston, Brill, 2012. Mészáros András: *A filozófia Magyarországon: A kezdetektől a 19. század végéig*. Pozsony, Kalligram, 2000. A 17. és 18. század jezsuita filozófusai c. fejezet: 59–75. Mészáros András: *A felső-magyarországi iskolai filozófia lexikona*. Pozsony, Kalligram, 2003.

<sup>13</sup> Blum szerint az első magyarországon kiadott iskolai filozófiai nyomtatvány, Andreas Makar Nagyszombatban 1656-ban megjelent műve (Blum közlése szerint az adatai: In universam Aristotelis [...] philosophiam [sic!], Trnava, 1656.) – ilyen nyomtatott kiadványról azonban nincs tudomásunk. Mészáros András lexikonából viszont kiderül, hogy ezzel a címmel ellátva valóban elkészült egy írásmű – ami kéziratban maradt. (Mészáros: *A felső-magyarországi...* 177.) Nem kizárt, hogy Blum a kéziratot egy másik, Makarhoz köthető munkával mossa össze: Illésházy Ádám ásváni plébános nevéhez kapcsolódik a *Philosophia* című disszertáció, mellyel a nagyszombati egyetem bölcsészkarán 1656-ban doktori címet nyert – a mű szerzője valójában nem ő, hanem a *praeses*, a jezsuita Makar András lehetett. Lásd Berlász Jenő: „Az Illésházy-könyvtár: Fejezet az Országos Széchényi Könyvtár állománytörténetéből”, In: *Az Országos Széchényi Könyvtár Évkönyve*. 1967. Budapest, 1969. 90. Az RMNy tételleírása csak ennyit említ: „E vizsgatételeket 1656 júliusában vitatták meg a nagyszombati egyetemen. A vizsgáztató Andreas Makar egyetemi tanár, a vizsgázó Illésházy Ádám volt. Ő Illésházy Ferenc és Szirmay Katalin gyermeke volt, később ásváni plébános lett. Literátori munkássága nem ismert.” (RMNy 2659)

<sup>14</sup> Pl. Blum a legnagyobb sikerű magyarországi katolikus filozófiatankönyvnek Hevenesi Gábor Bécsben 1690-ben megjelentetett *Philosophia sacrā*-ját tartja, arra hivatkozva, hogy 1748-ban, 1749-ben és 1755-ben Kolozsvárott is megjelentették, ugyanakkor a *quaestiók* témáit számba véve erős lehet a gyanúnk, hogy tankönyvi szerepet kevésbé tölthetett be a mű. Blum: i. m. 64.

intellektuális működést hajtanak végre. Ezekre tekintettel nem különösen meglepő, hogy a skolasztikus gondolkodók jó része négy, öt, esetenként hat, egymástól meghatározott funkciók mentén elkülönülő belső érzék létezését feltételezte. Köztudott, hogy Aquinói Tamás négy belső érzéket különböztet meg: ezek a *sensus communis*, *imaginatio*, *vis aestimativa* (embereknél: *cogitativa*) és *memoria*. A megkülönböztetés alapja Aquinói Tamásnál két elv: egyfelől hogy minden elkülönülő természetű tárgyhoz és működéshez elkülönülő belső érzéket kell rendelni, másfelől hogy a receptív és a retentív képességek elkülönülnek egymástól. Döntő jelentőségű nála a *sensus communis*nak a többi belső érzéktől való elválasztása: a belső érzék ugyanis a külső érzékek „gyökere” és kiegészíti, teljessé teszi őket. Megjelenik továbbá az *imaginatio* vagy *phantasia* kettős funkciója, a *memoria* kapcsolata a *vis aestimativával*, és az emberben meglévő *vis cogitativának* a gondolkodáshoz közeli működése (*affinitas et propinquitas*), ami miatt *ratio particularis*nak is nevezi azt (képessége: *inquiro, confero*). A számos kvázi-intellektuális funkcióval ellátott *vis cogitativa* kiemelt jelentőségű Tamás rendszerében: ezzel képes ugyanis a külső érzékek materialitása és az immateriális gondolkodás közti kapcsolatot megteremteni.<sup>15</sup>

A belső érzékek rendszerét Suáreznál, számuk radikális csökkentését részletekbe menően tárgyalta James B. South 2001-es, illetve Daniel Haider 2017-es tanulmányában.<sup>16</sup> Suárez Szent Tamás leírásával dialógusban fejti ki elméletét (*De anima*. Lyon, 1621.), s az összehasonlítást mind South, mind Haider részletesen, jóllehet néhol eltérő fókusszal, de elvégzi. A tomista tradíció ellenében, amely négy belső érzéket különböztet meg, arra hivatkozva, hogy minden olyan működés, melynek megvan a megfelelő, sajátos tárgya, egy megkülönböztetett *potentia* létét teszi szükségessé, Suárez amellet érvel, hogy valójában egy belső érzék létezik – ez a *phantasia* –, különféle működésekkel. Az Averroës-féle és Tamás-féle érvelésnek két alapját, lényegében két alapelvét mutatja meg, majd bontja le: egyfelől a *species sensatae* és *insensatae* megkülönböztetést, másfelől az érzéktárgy jelenlétét és távollétét, és hogy ezek alapján lenne szükség egy négyosztatú belső érzék megkülönböztetésére.<sup>17</sup> Suárez nem vitatja egyébként

---

<sup>15</sup> Lásd Daniel Haider: „Suárez on the Functional Scope of the Imaginative Power”, *Cauriensia*. 2017, 12, 135–152. Itt: 137–141. Lásd még: Anthony J. Lisska: *Aquinas's Theory of Perception. An Analytic Reconstruction*. Oxford, Oxford University Press, 2016.

<sup>16</sup> Lásd James B. South: „Francisco Suárez on Imagination”, *Vivarium*. 2001, 39, 1, 119–158. Haider: i. m. A továbbiakban elsősorban Haiderre támaszkodom Suárez *imaginatio*-fogalmának ismertetésekor.

<sup>17</sup> Lásd South: i. m. 129.

ezeket a belső érzékhez rendelt műveleteket, működéseket, mindazonáltal mellett érvel, hogy egymástól elkülönülő képességeket csak akkor szükséges rögzítenünk, ha olyan működések állnak fent, melyeket ugyanaz a képesség nem tud végrehajtani. Ez a „redukcionista” érvelés a jelenlét-távollét elvének lebontását hivatott megtámogatni: az a képesség, amely az érzéktárgy távollétében funkcionál, képes kell, hogy legyen ugyanezt az érzéktárgy jelenlétében is megtenni, hiszen mindaz, ami távol van, valaha jelen volt. E mentén *sensus communis* és *imaginatio*, valamint *cogitativa* és *memoria* megkülönböztetésének szükségességét számolja fel. A *species sensatae* és *insensatae* alapján történő különbségtétel lebontását viszont alapvetően a *species insensatae* létezésének cáfolásával hajtja végre. Eszerint a *species insensatae* feltételezése felesleges: a bárány ugyanis ösztönösen befogadja a farkas ellenségességét, ugyanazon *speciessen* keresztül, melyen keresztül a bárány olyan tulajdonsága mutatkozik meg, mint szín, alak stb. A megkülönböztetésben a belső érzékek fizikai összetétele is szerepet játszik: Tamás szerint a recepcióhoz nedvesség, a retencióhoz szárazság szükséges – amely fizikai különbség indokolja, hogy a két működéshez két, egymástól elkülönülő érzéket rendeljünk. Suárez megoldása itt kétféle, egyfelől az ólmot (*plumbum*) említi, amely egyszerre képes a kettőre, másfelől hangsúlyozza, hogy a recepció és retenció csak részben materiális, sokkal inkább intencionális működés.<sup>18</sup> Suárez nemcsak cáfolja az egymástól elkülönülő belső érzékek létezését, hanem ellenáll annak is, hogy kvázi kognitív funkciókat rendeljen a belső érzékhez.

Suáreznek a belső érzékek rendszerének átalakítására, redukciójára vezető motivációját South és Haider némiképp másként látja és láttatja. South azt hangsúlyozza, hogy Suáreznál a *sensus internus* alapvetően és lényegében csak közvetítő funkciót lát el (Haider értelmezése szerint South úgy vélekedik Suárez megoldásáról, mint ami episztemológiai elsőséget, illetve privilégiumokat biztosít a külső érzékeknek), továbbá az emberi és állati belső érzék egybevágóságát kívánja hangsúlyozni, és ennek megfelelően azt is, hogy az emberi megismerés nagyobb része ösztönös, mint ahogy azt eddig leírták.<sup>19</sup> Haider viszont úgy látja, nemcsak a belső érzékhez rendelt következtető képességek suárezi elvitatása, de a belső érzékek rendszerének számszerű redukciója is az értelem működésének magyarázata felől érhető meg: tehát az arisztotelészi *conversio ad phantasmata* speciális suárezi értelmezése miatt. Suárez valamiféle határozott és párhuz-

---

<sup>18</sup> Lásd i. m. 133. DA 8, 1, 18. t. 3, 36.

<sup>19</sup> Lásd South: i. m. 134.

zamos dualizmust hoz létre a materiális és immateriális potenciák, képességek között, s ezek együttműködését azoknak az egy lélekben történő belegyökereződése (*radicare*) és ezáltal párhuzamos működésük eredményezi. A *conversio ad phantasmata*t és az ebből származó metafizikai problémákat ekképpen tudja feloldani.<sup>20</sup>

A három rendelkezésünkre álló magyarországi nyomtatvány közül kettő meglehetősen szűkszavú tézisek gyűjteményét jelenti. Ez a szűkszavúság inkább csak arra alkalmas, hogy regisztráljunk bizonyos tartalmi különbségeket, de a kifejtések hiánya miatt arra talán kevésbé, hogy forrásokat vagy biztos tartalmi kapcsolatokat mutassunk be. A két nyomtatvány az 1660-as évek termése, jezsuita szerzők munkája: Gabriel Ivul *Philosophia novellája* és Tarnóczi István *Philosophia* c. nyomtatványa. A karánsebesi születésű Gabriel Ivul (Ivul Gábor, 1619/1620–1678)<sup>21</sup> jezsuita papként tevékenykedett Bécsben, Nagyszombatban, majd haláláig a kassai akadémián tanított teológiát. Elsősorban filozófiai és hivatásos tézisek szerzőjeként ismert. *Philosophia novellája compendium-* vagy *cursus-*jellegű tankönyv, melyben a szerző azt a tananyagot adja közre, amelyet a magisteri fokozatért pályázó Barkóczi János József három éven keresztül tanult, és amelyből 1661-ben vizsgát is tett a kassai akadémián.

A *Philosophia novella* három egységre – a három év tananyagára – tagolódik, ezek a *Logica*, a *De natura objecto physicae* és végül a *Metaphysica*. A természetfilozófiai egységben, azon belül a *De anima* c. fejezetben kap helyet az *imaginatióról* szóló rész is: a *Potentia sensitiva* részben a belső érzékek ismertetése között.<sup>22</sup> Ivul szerint ez a képesség (*potentia*) valóságosan egy, egységes („*quae realiter unica est*”), és csak „formaliter” lehet öt különböző belső érzéket megállapítani: a *sensus communis*t, a *phantasiát*, az *imaginativát*, az *aestimativát* és a *memoriát*. Ezt az öt képességet Ivul három csoportba rendezi el: (1) a *sensus communis* az érzéktárgyak jelenlétében és így a külső érzékek működésekor tevékenykedik, (2) az érzéktárgyak hiányában (távollétében) a *phantasia* és a *memoria sensitiva*, (3) végül pedig ami megállapítja, hogy az érzékelt dolog az

---

<sup>20</sup> Lásd Haider: i. m. 150.

<sup>21</sup> Gabriel Ivul: *Philosophia novella*. Kassa, 1661. – RMNy 2973. Szabó Károly De Backert idézve azt állítja, hogy a mű már 1655-ben megjelent Bécsben, majd 1663-ban Zágrábban ezzel a címmel (RMK II. 966), az RMNy viszont tisztázza, hogy a bécsinek sem a terjedelme, sem a formátuma, sőt, a címe sem pontosan ez volt – akkor Vitalis Mayeritsch volt a vizsgázó. A zágrábi kiadásból viszont jelenleg nincsen ismert példány.

<sup>22</sup> Lásd Ivul: i. m. 568–570.

érzékelővel egyező, összhangzó vagy sem – barátságos vagy ártalmas – („amenyiben valóban különbséget tesz az egyező vagy ellentétes dolgok között, ösztönös becslő képességnek [*vis aestimativa*] neveztetik”),<sup>23</sup> az *aestimativa*. Ivul látzólag a jelenlét–távollét elvét használja a magyarázatban és megkülönböztetésben (*phantasia* és *imaginatio* különbségét már nem tartja fent a magyarázatkor), ugyanakkor a négy tomista képesség elrendezését a *sensus communis*nak a többi belső érzéktől elkülönülő jellege, valamint a *vis aestimativa*nak az értelemhez közelálló volta határozza meg.<sup>24</sup> A rövid, összefoglaló jellegű fejezet relatíve terjedelmes része a belső érzékek szervét tárgyalja: „A tökéletes állatokban a belső érzék szerve az agy első, két részből álló kamrája”<sup>25</sup> Ugyanakkor a szerv kérdése a belső érzék egységének kérdését is érinti: tehát hogy vajon a *sensus internus* egy és egységes, vagy valóságosan részekre oszlik – hiszen akik ez utóbbit hangoztatják, azzal érvelnek, hogy ha egyik képesség sérül, attól a másik még megfelelőképpen tud működni. („Azt mondom, az egyik képesség sérülése nem árt a másiknak, tehát különböző szerveik vannak.”)<sup>26</sup> Ivul szerint nem különböző belső érzékekről van szó, amelyek kapcsolatban vannak egymással, hanem az osztatlan *sensus internus* egyetlen képességéről, mely különböző működéseikhez (*sensus communis*, *phantasia* stb.) különböző fizikai diszpozíciókat igényel. A klasszikus példa az ittas emberé: az érzékei jól működnek, de az emlékezete nem: míg az érzékeléshez az agyban nedvesség kell, addig az emlékezéshez a nagyon sok nedvesség nem jó. Míg azonban ez a fiziológiai-humorálpatólógiai érv másoknál – így pl. Aquinói Tamásnál – a belső érzékek elkülönítésére szolgált (hiszen a recepcióhoz és így az abban érdekelt érzékekhez nedvesség, a retencióhoz pedig a szárazság szükséges), addig Ivulnál ez éppen hogy az egyetlen érzék, ám annak különféle működéseinek alapja lesz: a különböző működéshez szükségesek a különböző diszpozíciók.

Amiként a belső érzék tárgyalásában a fiziológiai jellegű megállapítások jelentős szerepet kapnak, úgy az *appetitus sensitivus* kapcsán is ez a meghatározó: vagyis hogy az indulatok székhelye a szív. Az agyban elhelyezkedő belső érzék és a szívbe helyezett vágy kapcsolatáért az egyes lelki képességek összekapcsoltsága

<sup>23</sup> I. m. 568. „...quatenus vero discernit inter obiecta convenientia vel contraria, dicitur aestimativa.”

<sup>24</sup> Lásd i. m. 568.

<sup>25</sup> I. m. 569. „Sensus interni organum in animalibus perfectis est cerebri anterior duplex cavitas.”

<sup>26</sup> Uo. „Dices laesa una non laeditur utraque potentia, ergo habent diversa organa.”



felelős: a *naturalis sympathia* és a *connexio potentiarum*, „az egyik működéséhez a másiknak is működnie szükséges: ehhez elegendő, hogy ugyanabban a lélekben vannak.”<sup>27</sup> A lélekrészek, lelki képességek közötti szimpátia neoplatonikus eredetű gondolata – a ferences filozófiai hagyományon, különösen Duns Scotuson keresztül – utat nyert a reneszánsz filozófiába és a jezsuita újskolasztikába is, ugyanakkor a Suárez-értelmezők szerint ennek a terminológiának a felhasználása Suáreznél eredeti invenció eredménye. Anélkül, hogy ennek a suárezi elképzelésnek a részleteibe belemennék (többben megtették már, pl. Josef Ludwig,<sup>28</sup> Simo Knuuttila<sup>29</sup> vagy Anna Tropa<sup>30</sup>), csak annyit jeleznék, hogy Gabriel Ivul frazeálása párhuzamba állítható Suárez *De anima*-kommentárjának vonatkozó helyeivel, ahol nemcsak a külső és belső érzékek, imagináció és értelem, hanem a megismerő képesség és a vágy közötti kapcsolatot is nagyon hasonlóan írja le, a *naturalis sympathia*, *harmonia*, *coordinatio* és *consensus* kifejezéseket használva. Ugyanakkor Ivul forrását illetően nem lehetünk bizonyosak, mert a ferences kontextusból átvett *sympathia* fogalma más újskolasztikus filozófusoknál is felbukkan.<sup>31</sup>

Blum nem említi kötetében Tarnóczi István 1665-ben megjelent *Philosophia* című munkáját,<sup>32</sup> ami ugyancsak filozófiai vizsgatételeket foglal magába: a nyomtatvány fő része a logikából harmincegy, a fizikából hatvanhét, az etikából tizenhárom és a metafizikából két tézist (*conclusiones*) tartalmaz. A vizsgatételeket 1665-ben a kassai egyetemen vitatták meg. A vizsgáztató Tarnóczi István jezsuita, filozófiaprofesszor, a vizsgázó pedig, aki a doktori cím elnyerésére pályázott, Georgius Pothoransky, Farkasfalváról. A legkiterjedtebb, fizikai rész

<sup>27</sup> I. m. 570. „...ut una operante etiam altera operetur: ad quod sufficit quod sint in eadem Anima.”

<sup>28</sup> Josef Ludwig: *Das akausale Zusammenwirken (sympathia) der Seelenvermögen in der Erkenntnisse des Suarez*. München, Ludwig-Maximilians-Universität, 1929.

<sup>29</sup> Simo Knuuttila: „The Connexions between vital acts in Suárez’s Psychology”, In: Lukás Novák (szerk.): *Suárez’s Metaphysics in its Historical and Systematic Context*. Berlin, De Gruyter, 2014.

<sup>30</sup> Anna Tropa: „Scotus and Suárez on Sympathy. The Necessity of the ‘Connexio Potentiarum’ in The Present State”, In: Lukás Novák (szerk.): i. m. 275–292. Tropa szerint a Suárez által használt koncepció eredeti forrása Duns Scotus.

<sup>31</sup> Lásd i. m. 277.

<sup>32</sup> Tarnóczi István: *Philosophia quam [...] in [...] universitate episcopali Cassoviensi pro suprema philosophiae laurea consequenda publice propugnavit [...] Georgius Pothoransky de Farkas-falva...* Kassa, 1665. – RMNy 3207.



szerkezetében, ahogy Gabriel Ivul munkája is, követi a *Ratio Studiorum* által ajánlott sorrendet: először a *physica generalis* kérdései, majd a *physica particularis* problémái kerülnek tárgyalásra Arisztotelész természetfilozófiai könyvei alapján. A 64. *conclusio* a *De Sensu interno*.<sup>33</sup> Már a cím is egyes számban beszél belső érzékről, és a fejezet elsőképpen azt hangsúlyozza: „*re et specie unicus*”. Elnevezés és működés szerint azonban négy típusa van: a *sensus communis* és a *memoria* mellett a *phantasia* és *imaginatio* megkülönböztetésével találkozunk – a már jelen nem lévő érzéktárgyak képét a *phantasia* tartja meg, a különböző képekből újat összeállító képesség az *imaginatio* („létrehozza [...] pl. az aranyból és a hegyből az arany hegyet”).<sup>34</sup> Ezt a középkorban Avicenna nyomán elterjed vélekedést – melyet ugyan eredetileg más terminológiával, de lényegében az imagináció két funkciójának megkülönböztetésére, illetve a kombinációs képességnek, mint csak az emberre jellemzőnek az elkülönítésére használt Avicenna – Aquinói Tamás cáfolta, ugyanakkor hosszú ideig előfordult még a belső érzékek tárgyalásában.

Tarnóczi belső érzékében nincsen szerepe az *aestimativa/cogitativa* funkciójának, megemlítve sincsen, ami minden bizonnyal összefügg azzal, hogy a szerző *species sensata* és *insensata* kérdésében azt az álláspontot képviseli, miszerint egyfelől az érzékek nem képesek *species insensatae* befogadására, és a belső érzék egészében az érzékek által befogadott és továbbított információkkal dolgozik, másfelől a *species insensatae* feltételezésére filozófiailag nincs is szükség („A meggyezés és a meg nem egyezés megismeréséhez elegendők az érzéki speciesek [*species sensatae*]”).<sup>35</sup> Tarnóczi belső érzék-koncepciója annyiban hasonlít Suárezére, hogy az egy és egységes – bár ez különösebb magyarázatot nem kap –, nincsenek hozzárendelve kvázi-intellektuális funkciók (hiszen *vis aestimativa* sincs), és csak a külső érzékek által befogadható hasonlóságokkal tud dolgozni. A 65. *conclusio* az *appetitus sensitivus*ról szól,<sup>36</sup> a hagyományos tomista módon téve különbséget *concupiscibilis* és *irascibilis appetitus* között. A fejezetben szó van a *phantasiáról*, mégpedig akképpen, hogy közvetlen hatással van az *appeti-*

---

<sup>33</sup> I. m. 293–295.

<sup>34</sup> I. m. 294. „...componit [...] eg. ex auro et monte, aureum montem.”

<sup>35</sup> I. m. 295. „Ad convenientiam et disconvenientiam percipiendam sufficiunt species sensatae.”

<sup>36</sup> Lásd i. m. 295–296.

*tus sensitivus* és ennek nyomán a *potentia locomotiva* működésére.<sup>37</sup> Ezt a közvetlenséget a *vis aestimativa/cogitativa* hiánya eredményezi.

Az eddigi két, téziseket tartalmazó, ezért részletesebb kifejtésre, bizonyításra és cáfolásokra lehetőséget nem biztosító nyomtatványtól jóval terjedelmesebb és kidolgozottabb Kéry János *Universa...* című tankönyve. Kéry a római Collegium Germanicum Hungaricumban tanult, előjárói „*ingenium excellens*”-ként jellemezték.<sup>38</sup> Pálos szerzetes, majd pálos generális, később szerémi, csanádi és váci püspök lett. 1663-tól Lepoglaván, a rend filozófiai akadémiáján filozófiát tanított (fontos megjegyezni, hogy a pálosok a jezsuita *Ratio studiorum* alapján tanulnak), s ennek nyomán Pozsonyban, 1673-ban jelent meg tankönyvként ez a nagy összefoglaló jellegű munkája.<sup>39</sup> Forrásai – Bán Imre megállapítása szerint – a jezsuita újskolasztikából is valók. Bán Arisztotelész és Aquinói Tamás mellett Leonardus Lessiust és Suárezt azonosítja.<sup>40</sup> Kéry egyébként kora egyik legnagyobb latin szónoka volt, ő temette Zrínyit,<sup>41</sup> és történetíróként is tevékenykedett. Filozófiai összefoglaló tankönyve a *compendium* műfajába tartozó, igen terjedelmes, háromkötetes munka. Szerkezete igazodik a jezsuita filozófia-oktatás szerkezetéhez, míg az első kötet tizenkét ún. *disputatiót* tartalmaz a logika területéről, a második csak a *physica generalis* kérdéseivel foglalkozik nyolc könyvben, a harmadik pedig a *physica particularisszal*, lényegében sorba véve Arisztotelész ide kapcsolódó könyveit. A metafizika egy rövid *disputatióban* kerül bemutatásra. A lélekről, azon belül a belső érzékekről a harmadik kötetben, a *De animához* kapcsolódó fejezetek egyikében van szó. A kötet, szerkezetét tekintve – az első két kötethez hasonlóan – a könyveken belül *disputatiókra* oszlik, a *disputatiók quaestiókból* építkeznek. A *De anima* 6. *disputatiója*: *De Anima sensitiva* – első *quaestiója*: „Vajon léteznek-e és ha igen, miképpen léteznek az állatokban a belső érzékek”<sup>42</sup> Kéry Arisztotelészt – és itt a

---

<sup>37</sup> Uo.

<sup>38</sup> Lásd Veress Endre: *A Római Collegium Germanicum et Hungaricum Magyarországi tanulóinak anyakönyve és iratai*. Budapest, Stephaneum, 1917. 57.

<sup>39</sup> Lásd Kéry János: *Universae Philosophiae Scolasticae Tomus I., II., III.* Pozsony, 1673.

<sup>40</sup> Lásd Bán Imre: „Az arisztotelizmus, a barokk kor filozófiai gondolkodásának alapja”, In: Bán Imre: *Költők, eszmék, korszakok*. Vál., szerk.: Bitskey István. Debrecen, Kossuth Egyetemi Kiadó, 1997. 224–225.

<sup>41</sup> Lásd Kéry János: „Gyászbeszéd Zrínyi Miklós temetésén 1664. dec. 21-én” (Ford. Borián Gellért), In Kovács Sándor Iván (szerk.): *Zrínyi-dolgozatok*, VI. Budapest, 1990. 293–325.

<sup>42</sup> „An, & quomodo insint Animalibus sensus interni.”

lélekről szóló tanításait – leginkább Aquinói Tamás tanításához ragaszkodva értelmezi ugyanakkor hivatkozásai között megjelennek a jezsuita újskolasztika szerzői: a coimbrai filozófusok, Suárez és Ruvio is.

Kéry Aquinói Tamásra hivatkozva hét belső érzéket, illetve ezek fogalmát megkülönböztetve kezdi a téma tárgyalását, ezek: *sensus communis*, *phantasia*, *imaginativa*, *aestimativa*, *cogitativa*, *memoria* és *reminiscentia*.<sup>43</sup> A belső érzékek tárgyalásában a következő csomópontok a meghatározók: a *sensus communis* mibenléte, feltételezésének szükségessége; a *phantasia* fogalma, elkülönülése az *imaginatiótól*, megléte az állatokban; *vis aestimativa* az állatokban, *cogitativa* az emberekben; *memoria* és *reminiscentia*. Eddig a tárgyalás Szent Tamásra hivatkozva történik, és a belső érzékek tárgyalásának konklúziója klasszikusan tomisztai: négy belső érzék van az állatokban (*sensus communis*, *phantasia*, *aestimativa*, *memoria*), négy belső érzék az emberekben (*sensus communis*, *imaginatio*, *cogitativa*, *reminiscentia*). A belső érzékek rendszerét tárgyaló rész második következtetése azonban, mely a belső érzék egységéről kezd értekezni, már Suárezre is hivatkozik – Alexander Halensis és Antonius Ruvio társaságában. Eszerint a belső érzék egy, egységes, csak működés szerint különbözik. A szöveg ezt a következőképpen frazeálja: „...arra következtettek, hogy valóságosan csak egyetlen belső érzék van, amely a működések különbözőségének okán, melyeket különböző szervekben hajt végre, különböző neveket kap.”<sup>44</sup> Kiindulópontja egy a priori érv: azok a képességek, melyek az érzéktárgyat annak távollétében ismerik meg, jelenlévőként is megismerik, valamint az érzékszervekkel be nem fogadható tulajdonságokra irányuló potencia szükségszerűen az érzékszervekkel befogadhatókra is irányul:

A képzelőerő és a memória úgy ismerik meg a távollévő érzéktárgyat, hogy ugyanazt jelenlévőként ismerik meg, ugyanis először is a jelenlévő érzéktárgyról species jön létre, ez a species már együtt halad ezzel a képességgel a tárgy aktuális reprezentációjához, hasonlóképpen a képesség, mely kiterjed a nem érzéki minőségek felé, az érzéki minőségek felé is kiterjed, minthogy a bárány, hogy felismerje, hogy a farkas az ellensége,

---

<sup>43</sup> Kéry: *Universa...* 376.

<sup>44</sup> „infero [...] unum tantum dari realiter sensum internum, qui ob diversitatem operationum, quas efficit in diversis organis, sortitur diversa nomina.” I. m. 387.

szükséges, hogy megragadja a farkast és az ő érzékelhető tulajdonságait, melyek által a többi állatfajtól megkülönböztethető.<sup>45</sup>

Kéry itt a jelenlét-távollét elve és a *sensata-insensata species* befogadása alapján történő különbségtétel felszámolását vetíti előre, melyet majd a következőkben további magyarázatokkal lát el. A következtetés ez alapján így hangzik: „...tehát valóságosan ugyanaz a képesség a közös érzék, az imagináció, az ösztönös becslő képesség és a memória, mely érzéki és nem érzéki, jelenlévő és jelen nem lévő minőségeket jelenít meg.”<sup>46</sup>

Suárez a belső érzékek redukciójában a jelenlét-távollét elvét hasonló logika mentén számolja fel: az érzékeket nem lehet szaporítani abban az esetben, ha az egyik érzék többet is végre tud hajtani, mint a másik, csak abban az esetben lehet a számukat szaporítani, ha az egyik nem tudja ellátni a másik feladatát. Suárez az intuitív és absztrakt megismerés fogalmakat használja a jelenlét-távollét viszonylatában (*abstracte-intuitive*: az ismerettárgy hiányában és jelenlétében), ezekkel a fogalmakkal azonban Kérynél nem találkozunk.

...a *hiányzó* vagy *elmúlt* relatív megnevezések, mivel magukba foglalnak a jelen időhöz igazodó alapvető sorrendet, amittől ha elszakíttatnak, nem lehet megismerni a múltnak vagy a jövőnek az értelmét; tehát ugyanígy a memória és a visszaemlékezés aktusa, mely úgy a jelen nem lévő, mint az elmúlt dolgokat jeleníti meg, szükséges, hogy megjelenítsen valami jelenlévőt, úgymint valós helyet vagy időt vagy valós szubjektumot, amittől a tárgy vagy az elmúlt érzéklet távol van.<sup>47</sup>

---

<sup>45</sup> „Imaginatio & memoria ita cognoscunt obiectum absens, ut illud idem cognoscant praesens, nam cum primo producitur species ab obiecto praesenti, jam ea species concurrat cum ea potentia ad actualem obiecti repraesentationem, similiter potentia tendens in rationes insensatas, tendit etiam in rationes sensatas, quandoquidem ovis ut apprehendat lupum inimicum, debet apprehendat lupum, eiusque accidentia sensibilia, per quae distinguitur a reliquis animalium speciebus.” I. m. 387–388.

<sup>46</sup> „...ergo eadem facultas est realiter sensus communis, imaginatio, aestimativa, ac memoria repraesentans rationes sensatas & insensatas, praesentes & absentes.” I. m. 388.

<sup>47</sup> „...absens seu praeteritum sunt nomina relativa, quia involvunt ordinem essentialem ad tempus praesens, a quo si praescindantur, non potest ratio praeteriti vel futuri cognosci, ergo idem actus memoriae & reminiscentiae repraesentans res ut absentes & praeteritas, necesse est, ut repraesentet aliquid praesens, nempe locum realem, vel tempus, aut subjectum reale, a quo abest obiectum vel sensatio praeterita.” I. m. 388.

Ugyanezt a logikát alkalmazza Kéry a *species sensata* és *insensata* kapcsán, a *species insensata sensatához* kapcsoltságára hivatkozva. (Nem vonja kétségbe a *species insensatae* létét sem, csak azt, hogy ez alapján szükséges lenne elkülönülő képességet feltételezni.)

Hasonlóképpen ellentmondó lenne az olyan megismerés, mely nem érzéki minőséget érzéki minőség nélkül ír le, mivel a nem érzéki minőség nem válhatna ismertté a megismerő számára, hacsak nem kapcsolódik össze valamely érzéki minőséggel, aminél fogva soha nem történik meg az, hogy valaki megismerheti az ellenségességet és össze nem illőséget, nem ismerve meg azt a külső érzéki minőséget, amelyen ez alapul.<sup>48</sup>

Magyarán a Tamás-féle érv suárezi továbbfejlesztését alkalmazza mindkét változó kapcsán. A belső érzék egységére irányuló cáfolatok közül a klasszikus fiziológiai érvet idézi: „...azt mondd, azok a képességek, melyek különböző szervezetekben foglalnak helyet, valóságosan is különböznek egymástól.”<sup>49</sup> Majd ennek a cáfolatát adja, mondván, a szervek (tehát az agykamrák) különbözősége nem határozza meg a kiindulás különbözőségét, csak az eszköz különbözőségét, így ez nem lehet a különböző képességek multiplikációjának kiindulópontja: „...azt állítom, hogy a szervek különbözősége nem az eredet különbözőségét mutatja, hanem az eszközökét, melyeket ugyanaz a képesség és lélek különbözőképpen használ a saját működéseinek végrehajtására, miképpen a mesterember képessége sem sokszorozódik meg, amikor különböző műveleteket különféle eszközök segítségével kivitelez.”<sup>50</sup>

A három nyomtatvány közül ez utóbbiban, a Kéry Jánoséban látható hatása van Suárez lélekelméletének és érvelési módjának. Ugyanez azonban magabiztosan nem mondható el Gabriel Ivul és Tarnóczi István tankönyvének belső

---

<sup>48</sup> „Similiter repugnat dari cognitionem exprimentem rationem insensatam sine sensata, cum non possit ratio insensata innotescere cognoscenti, dummodo non applicetur alicui rationi sensatae, quapropter nunquam evenit, ut aliquis cognoscat inimicitatem & disconvenientiam, non cognito extremo sensato in quo fundatur...” I. m. 388.

<sup>49</sup> „...dices, potentiae quae resident in diversis organis, distinguuntur inter se realiter” I. m. 388.

<sup>50</sup> „...aio diversitatem organorum non indicare diversitatem principii, sed instrumentorum, quibus diversimode utitur eadem potentia & anima ad suas operationes faciendas, sicut nec multiplicatur potentia artificis, dum diversas efficit operationes mediantebus diversis instrumentis.” I. m. 388.



érzékeket tárgyaló fejezetéről, fejezeteiről. Ugyanakkor mindhárom szerzőnél a belső érzék egységes, nem osztható fel részekre, csak név vagy működés szerint lehet ezeket a hagyományos érzékeket fenntartani. Viszont egyikőjük sem azonosítja ezt a belső érzéket a *phantasiával*, ahogy Suárez teszi. A belső érzékről szóló megállapításaikban egyébként annak ellenére nagy szerepet játszik az agykamrák középkori elmélete, hogy Vesalius munkássága lényegében aláásta a belső érzékek középkori elméletének fiziológiai alapját (*De humani corporis fabrica*, 1543.). Aláásta, de népszerűségét nem csökkentette rögtön: Avicenna *Az orvostudomány kánonja* c. munkája a 13.-tól a 17. századig alapvető orvostudományi munkaként volt jelen Európában.<sup>51</sup>

Visszatérve kiinduló gondolatmenetünkhöz és Shugerhez, némi kételyt megfogalmazhatunk azzal szemben, amit a *Sacred Rhetoric*-ban a *stylus grande* episztemológiai háttéréről, illetve belső érzékek változása és egy jellemzően kora újkori retorikai stílustörekvés kapcsolatáról ír. Suárez a belső érzékek tekintetében kétségkívül újítónak számít – ahogy erről South és Haider tanulmányai magabiztosan meggyőzik olvasóikat. A belső érzéknek a 17. század filozófiai tankönyveinkben történő tárgyalásában részben tetten érhető, részben feltehető a hatása, ismerete, ugyanakkor az egységes belső érzék tételezésében más forrásokat is számításba kell, számításba lehet venni. Suárez maga is minden bizonynyal visszanyúl Petrus Joannis Olivi munkájához, aki már egyre redukálta a belső érzéket,<sup>52</sup> vagy Jean Buridenhez, aki pedig két belső érzékről beszél. Hogy a belső érzékek rendszere hogyan alakul a 16–17. század kiterjedt filozófiai munkáiban, arról minden bizonynyal nem lehet a Shuger-féle lakonikussággal beszámolni. Ha létezik is olyan tendencia, amiről Shuger beszél, akkor az nem jár együtt szükségszerűen imagináció és vágyak közötti kapcsolat közvetlenné válásával.

Ugyanakkor a fenti nyitva maradt kérdések mellett is megkockáztatható a következő: a 16–17. században a katolikus retorikában és különösen a homiletikában lezajló – és ezzel párhuzamosan a prédikációkészítés gyakorlatában is tetten érhető –, irodalomtörténeti szempontból nagy jelentőségű, az *imaginatio*

---

<sup>51</sup> Lásd Simon Kemp: „The Inner Senses. A Medieval Theory of Cognitive Functioning in the Ventricles of the Brain”, In: Wolfgang G. Bringmann, Helmut E. Luck, Rudolf Miller, Charles E. Early (szerk.): *A Pictorial History of Psychology*. Chicago, Quintessence, 1997. 8. Idézi: Lisska: I. m. 215.

<sup>52</sup> Lásd Simo Knuuttila: „Suárez’s Psychology”, In: Victor M. Salas, Robert L. Fastiggi (szerk.): *A Companion to Francisco Suárez*. Leiden–Boston, Brill, 2014. 209.



retorikai jelentőségének felerősödését jelentő változások minden bizonnyal nem függetlenek az *imaginatio* mint belső érzék filozófiai tárgyalásában bekövetkező elmozdulásoktól. Ugyan ezekről az „elmozdulásokról” még koránt sincs kellőképp kiterjedt és átfogó képünk, viszont a nem túl nagy számú magyarországi forrásaink is sejtetik, hogy Suárez munkásságának ebben minden valószínűség szerint szerepe lehet.

## Irodalom

Bán Imre: Az arisztotelizmus, a barokk kor filozófiai gondolkodásának alapja. In: Bán Imre: *Költők, eszmék, korszakok*. Vál., szerk.: Bitskey István. Debrecen, Kossuth Egyetemi Kiadó, 1997. 224–225.

Berlász Jenő: Az Illésházy-könyvtár: Fejezet az Országos Széchényi Könyvtár állománytörténetéből. In: Bélley Pál, Haraszthy Gyula, Keresztury Dezső (szerk.): *Az Országos Széchényi Könyvtár Évkönyve*. 1967. Budapest, 1969. 57–96.

Blum, Paul Richard: *Studies on Early Modern Aristotelianism*. Series: History of Science and Medicine Library Vol. 30 / Scientific and Learned Cultures and Their Institutions, Vol. 7. Leiden–Boston, Brill, 2012.

Haider, Daniel: Suárez on the Functional Scope of the Imaginative Power. *Cauriensia*. 2017, 12, 135–152.

Ivul, Gabriel: *Philosophia novella*. Kassa, 1661. – RMNy 2973.

Katula, Richard A.: Quintilian on the Art of Emotional Appeal. *Rhetoric Review*. 2001. 33, 1, 5–15.

Kecskeméti Gábor: A korai protestáns homiletika szerepe az európai és a hazai irodalmi gondolkodás történetében. *ItK*. 2003, 107, 4–5, 369–398.

Kecskeméti Gábor: A kora újkori magyarországi prédikációirodalom kutatásának eredményei és jövőbeni irányai. In: Imre Mihály, Oláh Szabolcs, Fazakas Gergely Tamás, Száraz Orsolya (szerk.): *Eruditio, virtus et constantia. Tanulmányok a 70 éves Bitskey István tiszteletére*. I. kötet. Debrecen, Debreceni Egyetemi Kiadó, 2011. 12–19.

Kemp, Simon: The Inner Senses. A Medieval Theory of Cognitive Functioning in the Ventricles of the Brain. In: Wolfgang G. Bringmann, Helmut E.

Luck, Rudolf Miller, Charles E. Early (szerk.): *A Pictorial History of Psychology*. Chicago, Quintessence, 1997.

Kéry János: Gyászbeszéd Zrínyi Miklós temetésén 1664. dec. 21-én. Ford. Borián Gellért. In Kovács Sándor Iván (szerk.): *Zrínyi-dolgozatok*. VI. kötet. Budapest, Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar, 1990, 293–325.

Kéry János: *Universae Philosophiae Scolasticae Tomus I., II., III.* Pozsony, 1673.

Knuuttila, Simo: Suárez's Psychology. In: Victor M. Salas, Robert L. Fastiggi (szerk.): *A Companion to Francisco Suárez*. Leiden–Boston, Brill, 2014, 192–220.

Knuuttila, Simo: The Connexions between vital acts in Suárez's Psychology. In: Lukás Novák (szerk.): *Suárez's Metaphysics in its Historical and Systematic Context*. Berlin, De Gruyter, 2014, 259–274.

Lisska, Anthony J.: *Aquinas's Theory of Perception. An Analytic Reconstruction*. Oxford, Oxford University Press, 2016.

Ludwig, Josef: *Das akausale Zusammenwirken (sympathia) der Seelenvermögen in der Erkenntnisse des Suarez*. München, Ludwig-Maximilians-Universität, 1929.

Mack, Peter: Early Modern Ideas of Imagination: The Rhetorical Tradition. In: Lodi Nauta, Detlev Pätzold (szerk.): *Imagination in the Later Middle Ages and Early Modern Times [Essays presented at the Workshop „Imaginatio in the Intellectual Traditions from Late-Medieval to Early Modern Times” held in September 2002]*. Leuven, Peters, 2004, 59–76.

Mészáros András: *A felső-magyarországi iskolai filozófia lexikona*. Pozsony, Kalligram, 2003.

Mészáros András: *A filozófia Magyarországon: A kezdetektől a 19. század végéig*. Pozsony, Kalligram, 2000.

Shuger, Debora K.: *Sacred Rhetoric. The Christian Grand Style in the English Renaissance*. Princeton, Princeton University Press, 1988.

South, James B.: Francisco Suárez on Imagination. *Vivarium*, 2001, 39, 1, 119–158.

Tarnóczi István: *Philosophia quam [...] in [...] universitate episcopali Cassoviensi pro suprema philosophiae laurea consequenda publice propugnavit [...] Georgius Pothoransky de Farkas-falva...* Kassa, 1665. – RMNy 3207.

Tropia, Anna: Scotus and Suárez on Sympathy. The Necessity of the „Connexio Potentiarum” in The Present State. In: Lukás Novák (szerk.): *Suárez's Metaphysics in its Historical and Systematic Context*. Berlin, De Gruyter, 2014, 275–292.

Veress Endre: *A Római Collegium Germanicum et Hungaricum Magyarországi tanulóinak anyakönyve és iratai*. Budapest, Stephaneum, 1917.

Vogt-Spira, Gregor: Senses, imagination and literature. Some epistemological consideration. In: S. G. Nichols, A. Calhorn (szerk.): *Rethinking the medieval senses. Heritage/fascinations/frames*. Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2008, 51–72.

Webb, Ruth: *Ekphrasis, Imagination and Persuasion in Ancient Rhetorical Theory and Practice*. Farnham, Ashgate, 2009.

## Simon József:

### *Az analógia elve Pázmánynál és Suáreznél<sup>1</sup>*

#### Bevezetés

A magyar kultúrtörténet kutatói számára közzismert tény, hogy Pázmány Péter grazi professzorátusa idején – politikai és egyházi karrierjét megelőzően – filozófiai tárgyú előadásokat tartott.<sup>2</sup> Az 1597 és 1600 közötti három tanévben az egyetem oktatási rendjének megfelelően a magyar jezsuita oktatónak alkalma nyílt természetfilozófiai, logikai és metafizikai tárgyú előadások levezetésére. Jól tudjuk, hogy Pázmány mindhárom előadásanyagát gondosan kidolgozta Arisztotelész vonatkozó műveinek kommentált formájában. A három előadásanyag közül azonban csak kettő, a természetfilozófiai és a logikai tematikájú maradt fenn, melyek – valószínűleg Pázmány által is publikálásra szánt – kéziratait Bognár István rendezte sajtó alá a 19. század végén<sup>3</sup>. A terjedelmes kommentárformájú értekezések alapos filozófiatörténeti kiértékelése még várat magára: a kései skolasztika kutatásának az utóbbi 40–50 évben megindult – felekezeti

---

<sup>1</sup> A kutatást az OTKA / NKFI 125012 azonosító számú, *A descartes-i elme a gondolkodás és a kiterjedés között* című projekt támogatta. – A tanulmányban szereplő latin nyelvű források fordításai és a magyar verzió kiemelései a jelen tanulmány szerzőjétől származnak.

<sup>2</sup> Gerencsér István: *A filozófus Pázmány*. Budapest, „Élet” Irodalmi és Nyomda Részvénytársaság, 1937, 46–49; Kastner Jenő: Pázmány Péter gráci évei, *Katholikus Szemle*. 49 (1935) / 1–2, 9–17 és 95–99. Pázmány filozófiájára vonatkozóan lásd továbbá Rókay Zoltán: Néhány észrevétel Pázmány filozófiai munkássága kapcsán (Pázmány és Suárez). In: Hargittay Emil [szerk.]: *Pázmány Péter és kora*. Piliscsaba, Pázmány Péter Katolikus Egyetem, 2001, 16–34; Paul Richard Blum: Péter Pázmány als Philosophieprofessor. In: uo., 35–49; Félegyházy József: *Pázmány bölcselete*. Budapest, [magánkiadás], 1937. Pázmány filozófiai képzéséről a bécsi jezsuita kollégiumban részletesen beszámol Öry Miklós: *Pázmány Péter tanulóiévei*. Eisenstadt, Prugg, 1970, 72–88.

<sup>3</sup> *Petri cardinalis Pázmány opera omnia partim e codicibus manuscriptis, partim ex editionibus antiquioribus et castigatioribus edita*. Series latina. I–III., Ed. Stephanus Bognár, Budapestini MDCCCXCIV–MDCCCXCVII. – a jelen tanulmány szempontjából releváns *Dialectica*-előadás szövegét az első, 1894-ben kiadott kötet tartalmazza, a továbbiakban: Pázmány: *Dialectica*.

szempontokat nem *prima facie* érvényesítő – fellendülése számos ponton nyújthat kézzelfogható orientációt Pázmány filozófiai nézeteinek rekonstruálásához. Ami az elveszett *Metafizika* előadás-kommentárt illeti, kijelenthető, hogy a magyar eszme- és filozófiatörténet egyik legnagyobb veszteségeként kell elkönyvelnünk a kézirat elkallódását.

Jelen tanulmány arra vállalkozik, hogy felmutassa Pázmány filozófiájának olyan metafizikai vonásait, melyek a fennmaradt művekből rekonstruálhatóak. E célból nemcsak a *Dialectica* és a *Physica* Bognár által publikált anyagára támaszkodhatunk, hanem azon Pázmány által vezetett filozófiai disputációk némelyikére is, melyeket Paul Richard Blum gyűjtött össze és adott ki facsimile kiadásban.<sup>4</sup> Mielőtt a *Dialectica* néhány metafizikai szempontból releváns részletét elemeznénk, idézzük fel Romedius Benedetto *Theses Philosophicae, de ente eiusque passionibus ac speciebus* disputációját,<sup>5</sup> melyet 1600 augusztusában tartott Pázmány elnöklete alatt!

Benedetto/Pázmány:

A létezőről, valamint sajátosságairól és fajairól

I. Még ha az első filozófia területén mindenekelőtt a szabad és spirituális szubsztanciákról gondolkodunk, az anyag minden konkréciójától megszabadítva, akkor is szükségszerűen szemügyre kell vennünk azon általános predikátumokat, amelyek mind a testi, mind a spirituális szubsztanciára közösen jellemzőek. Ennélfogva az általában vett létezőnek és sajátosságainak vizsgálata a metafizikára tartozik, és csak akkor tartozna a természetfilozófiára – ahogy azt Arisztotelész a *Metafizika* 6. könyve 4. szövegrészében állítja<sup>6</sup> –, ha nem volnának olyan szubsztanciák, amelyek híján vannak az anyagnak.

---

<sup>4</sup> Péter Pázmány: *Grazer philosophische Disputationen* (facsimile Ausgabe), herausgegeben von Paul Richard Blum in Zusammenarbeit mit Emil Hargittay, Piliscsaba, Katholische Péter-Pázmány-Universität 2003.

<sup>5</sup> Péter Pázmány (praes.) / Romedius Benedetto (def.): *Theses Philosophicae, de ente eiusque passionibus ac speciebus*, Graecii, Widmanstadius, MDC. In: Pázmány: *Grazer philosophische Disputationen*, 97–125. Terjedelmi okok miatt lemondok a fordítás alapjául szolgáló latin szöveg közléséről és Blum kiadásához utalom az olvasót.

<sup>6</sup> Vö. Arisztotelész: *Met.* 1026a27–32. (= Iunta, vol. 8, 146<sup>o</sup>I-K) – Az Arisztotelész-helyeket zárójelben feltüntettem a kor legelterjedtebben használt Iunta[Giunta]-kiadásának megfelelően is, ennek bibliográfiai adatai: *Aristotelis Metaphysicorum Libri*

II. A létezőnek nem csupán formálisan egységes fogalma – amennyiben az Istenen kívül minden dologra jellemző – adott, mely reálisan különbözik az alsóbb rendű formális fogalmaktól, hanem – ahogy mondani szokták – közös objektív fogalma is, amennyiben ezen objektív fogalom esszenciálisan benne foglaltatik minden alsóbb rendűvel kapcsolatos minden predikátumban; és így kizárólag az intellektus által van megkülönböztetve azok [az alsóbb rendűek – SJ] más predikátumaitól. Mivel a létező ezen objektív fogalma minden dolgot átfog – még a végső különbségek tekintetében is, de nem ama dolgok speciális és kifejezett elvei szerint, hanem amennyiben azok kizárólag a létező elve szerint hasonlók, vagy ahogy mondani szokták zavaros módon –, ezért úgy véljük, hogy azt [a létező objektív fogalmát – SJ] még az intellektus által sem lehet leválasztani az alsóbb rendűektől és nem lehet fajai tekintetében meghatározni valamely olyan elv vagy módusz hozzáadása által, mely nem foglaltatik benne a létezőben. Ezzel szemben annak kifejezésével [választható le és határozható meg – SJ], ami a létező elvében zavaros módon benne foglaltatik. Erről az okról állítja azt Arisztotelész a *Metafizika* 4. könyvének 3. szövegrészében<sup>7</sup> a létezőnek fajaira történő meghatározásával kapcsolatban, hogy ugyanaz a hozzáadott és az, amihez hozzáadunk.

III. Nem lehetséges megadni a létezőnek Istenre és a teremtményre univok objektív elvét, azon igen erős érv miatt, miszerint mindahhoz, ami Istenben fellelhető, csak transzcendens és esszenciális predikátum járulhat, mivel ezek önmaguktól és nem valamely dologtól származnak, mint októl. Ebből következik, hogy semmiféle intrinzikus predikátumot, még a pusztán idiomatikus részesedéssel attributált predikátumot sem lehetséges Istentől elvonatkoztatni úgy, hogy ne foglaltatna benne esszenciálisan az önmaga általi létezés predikátuma. Ettől azonban el kellene vonatkoztatni, amennyiben meg lehetne adni a létezőnek Istenre és a teremtményre közös rációját.

---

XIII Cum Averrois Cordubensis in eosdem Commentariis, et Epitome, Aristotelis Opera cum Averrois commentariis, Venetiis apud Invcntas 1562 (Nachdruck Frankfurt am Main 1962), Vol. 8.

<sup>7</sup> Vö. Arisztotelész: *Met.* 1003b23-34. (= Iunta, vol. 8, 66'E-66'G)



III. Helytelenül következtetsz azonban ezek alapján arra, hogy a létezés elve univok módon járul minden Istenen kívüli dologra, avagy arra, hogy a létezés elve Istenre és a teremtményekre ekvivok módon jellemző. *Még ha meg el is ismernénk azt*, hogy a létező objektív fogalma, mely közös a teremtetett dolgokra nézvést, nem képes az *attribúció analógiája* szerint hozzájárulni a vele szemben alsóbb rendűekhez, mivel minden analogátra belső módon jellemző; és valamely közös elv univokációjának tagadásához nem elégséges az, hogy az alsóbbrendűek valamelyike egy másiktól függjön, hacsak nem az a másik már eleve teljesen független emettől, *akkor is helyesebb az, ha úgy vélekedünk*, hogy a létező a *proporció analógiája* szerint járul nem csupán a szubsztanciához és az akcidenshez, hanem még a reális és az elméleti létezőkhöz is; mégpedig azért, mert az összes dolgok legvégső különbségeiben is benne foglaltatik a létező elve. Ebből következően nem pusztán a megegyezés, hanem az alsóbb rendűek különbözősége [*dissimilitudo* – SJ] is benne foglaltatik a létező elvében. Istenről és a teremtményekről a létezőt egy sajátos analógia alapján predikáljuk, amit visszavezethetünk a *proportio* szerinti analógiára.

Az I. fejezetben a disszerens a metafizika tárgyát az „általában vett létező”-ben, az *ens inquantum ens*-ben jelöli meg, mely közös módon jellemzi az anyagi és a spirituális létezőket. A metafizika eminens tárgyának meghatározása jól láthatóan a legáltalánosabb predikátum megállapításának kérdését veti fel, ahol is a predikáció nem pusztán logikai művelet, hanem azzal a metafizikai vonatkozással bír, hogy a predikáció alapja a predikátum által megjelölt sajátosság inherenciája valamely szubjektumban. Az I. fejezet tömören megfogalmazott tézise szerint a létezés predikátuma e legáltalánosabb állítmány, mely a fizikai és spirituális módon fennálló entitások legszélesebb körére jellemző. Az általános ontológia és a filozófiai teológia viszonya egyértelmű: a metafizika elsősorban nem racionális teológia, hanem általános ontológia; a metafizika primér tárgya nem Isten, hanem az „általában vett létező”, melyet ugyanúgy állíthatunk Istenről, mint ahogy a teremtetett világ dolgairól, azok bármely aspektusa szerint.

Ha az „általában vett létező” a fizikai és spirituális dolgokról állítható legáltalánosabb predikátum, akkor számot kell tudnunk adni e predikátum fogalmi egységéről is. A II. fejezetben a disszerens a formális és objektív fogalom – négy

évtizeddel később skolasztikus örökségként Descartes-nál is felbukkanó<sup>8</sup> – megkülönböztetése mentén tárgyalja az *ens inquantum ens* fogalmi egységének problémáját. Benedetto/Pázmány eleve adottnak veszi a létező formális fogalmát, ami alatt a skolasztikus filozófia nagyjából azt a mentális aktust értette, melynek keretei között egy bizonyos tartalom adódott az elme számára. Amikor az elme elgondolja a létező legáltalánosabb fogalmát, akkor megvalósul egy elmeállapot, mely különbözik más elmeállapotoktól – az „általában vett létező” formális fogalma maga az a tény, hogy elgondoljuk az „általában vett létező”-t, jellemezzük annak objektumát bárhogyan is. Azonban a disszerens szerint ezen formális fogalmon kívül az „általában vett létező” objektív fogalmával is rendelkezünk, „amennyiben ezen objektív fogalom esszenciálisan benne foglaltatik minden alsóbb rendűvel kapcsolatos minden predikátumban”. Nem vagyunk képesek a dolgok semmiféle sajátosságát elgondolni és azt a dolgokról predikálni anélkül, hogy az *ens inquantum ens* ne foglaltatna benne az adott sajátosságról alkotott fogalomban és annak predikációjában. Ahhoz, hogy az „általában vett létező” ezen univerzalitását fenntartsuk („a létező ezen objektív fogalma minden dolgot átfog”), bizonyos értelemben el kell távolítanunk a kategoriális rendtől, melynek predikatív szintjeit (pl. szubsztancia-lelkes szubsztancia-értelmes lelkes szubsztancia, minőség-szín-piros stb.) csak zavaros (*confuse*) módon,<sup>9</sup> és nem kifejezetten tartalmazhatja a metafizika eminens tárgya. A piros szín minden reálisan megvalósuló esetleges – ám a rózsaszín sajátosságába még „át nem lépő” – fokozatai is létezőek, melyek predikációjára a kategoriális predikátumok már képtelenek, ám melyek mindegyikéről állíthatjuk a létezőt. Benedetto/Pázmány az „általában vett létező” objektív fogalmi egysége mellett akkor is kitart, ha annak minden predikatív sajátosságot átható jellegét hangsúlyozva kijelenti, hogy „kizárólag [értsd: legfeljebb – SJ] az intellektus által van megkülönböztetve” az alsóbb rendű predikátumoktól. Épp e metafizikai közelség távolítja el az *ens*-et a többi predikátumtól: fogalmi elkülönülése csak belső struktúrájából fakadhat, mert olyannyira holisztikus módon jellemzi a predikáció rendjét, hogy ez utóbbi felől nem adható meg semmiféle olyan különbség, melyre ne volna jellemző, és amely biztosíthatná a létezés

<sup>8</sup> Vö. René Descartes: *Meditationes de prima philosophia*. Oeuvres de Descartes, publ. par Ch. Adam et P. Tannery, vol. VI., Paris 1964, 40–42; magyarul: Uő.: *Elmélkedések az első filozófiáról*, ford. Boros Gábor, Budapest, Atlantisz, 1994, 5154.

<sup>9</sup> A gondolat scoista hátteréhez lásd: Simon József: *Létre nyílt lehetőség. Ismeretelmélet és metafizika Aquinói Szent Tamás és Duns Scotus filozófiájában*. Budapest, l'Harmattan, 2012, 104–117.

fogalmának önálló objektív tartalmát. A létezőnek a többi predikátummal szembeni indifferenciája alkotja saját egységét: önnön differenciáját ezen utóbbiakkal szemben önmagából meríti, amit a disszerens egy Arisztotelész-hivatkozással erősít meg „ugyanaz a hozzáadott és az, amihez hozzáadunk”.<sup>10</sup>

Mindaz, amit Benedetto/Pázmány a disputáció első két fejezetében előadott, nagyjából ama irányzat filozófiai alapvonalait adja vissza, amit scotizmusnak nevezünk. Az *ens inquantum ens* egységes-objektív fogalmi tartalmának biztosítása, ezen fogalmi tartalom indifferenciája a kategoriális rend egészével szemben, valamint az „általában vett létező” kiterjesztése az individuális dolgok végső különbségeire: mindezek a Duns Scotusszal (1265-1308) induló metafizika-felfogás jegyeit mutatják. Egyetlen elem lóg ki a scotista paradigmából: a disszerens szerint a létező „szuperkategóriája” legfeljebb az *értelmi* megkülönböztetés által válik el a kategoriális rendtől, míg Scotus szerint az *ens inquantum ens* különbsége ún. *formális* különbség. Ennek részletezése helyett idézzük a III. fejezet első mondatának explicit anti-scotista álláspontját: „Nem lehetséges megadni a létezőnek Istenre és a teremtményre univok objektív elvét [...]”

A scotista filozófia szerint az „általában vett létező” objektív fogalmi egységének biztosítása egyben azt is jelenti, hogy a létezést univok módon, azaz ugyanolyan értelemben predikáljuk Istenről, mint a teremtményekről: mégpedig ugyanolyan azonos értelemben, mint ahogy univok módon állítjuk egy kőről és egy emberről is, hogy szubsztancia. A disszerens azonban határozottan tagadja a létező univok predikációjának lehetőségét. Az itt felvonultatott érv bizonyos értelemben visszájára fordítja az I. fejezet nyitómondatát: Az „általában vett létező” általánossága magába foglalja a spirituális entitásokra vonatkozó predikáció igényét is. Azonban Isten minden sajátossága magába foglalja az „*esse a se*”-t, azt tehát, hogy létezése önmagától származik. Ha univok módon predikálnánk a létezést Istenre és a teremtményekre vonatkozóan, akkor a teremtményekről is olyan létezés-fogalmat kellene állítanunk, amely tartalmazza az „önmaga általi fennállás” mozzanatát, ami abszurd. Vagyis: be kell vezetnünk a létezés bizonyos *többsértelműségét*, mégpedig oly módon, hogy ne vesszünk el az „általában vett létező” fogalmi tartalmának objektív egysége és annak Istenre és a világra történő predikációjának különbsége között. A disszerens így következetesen fordul a pusztá *ekvivokáció* és a teljes *univocitás* közötti *analóg* predikáció klasszikus témájához, még akkor is, ha az univocitás elvét leszűkíti a teremtet világra: „Helytelenül következtetsz azonban ezek alapján

---

<sup>10</sup> Vö. Simon: *Létre nyílt lehetőség*, 118–132, különösen 127–128.

arra, hogy a létezés elve univok módon járul minden Istenen kívüli dologra, avagy arra, hogy a létezés rációja Istenre és a teremtményekre ekvivok módon jellemző.”

A következő mondat a létezés analóg predikációjának két típusát tárgyalja: az *attribúció* szerinti analógiát és a *proporcio* szerinti analógiát. Jóllehet már a Benedetto-disputáció terminológiája is sejteti, mégis a *Dialecticából* teljesen egyértelmű, hogy a kétféle analógia megkülönböztetését Pázmány Vio de Cajetanus (1469-1534) *De nominis analogia* című értekezéséből veszi át. Mielőtt levonhatnánk a két analógia-típus közötti különbség metafizikai implikációit a Benedetto-féle disputáció negyedik fejezetét elemezve, idézzük fel Pázmány analógia-interpretációját a *Dialectica* előadásanyagából!

Pázmány analógia-felfogása (*Dialectica*, Praedicamenta, disp. 2.: De analogis)<sup>11</sup>

Előre kell bocsátanunk néhány megjegyzést a kései skolasztika filozófiai terminológiájával kapcsolatban. Amikor analóg névről (*nomen analogum*) beszélünk, akkor e felfogás szerint olyan sajátosságot jelölünk meg, mely több dologban fennáll, ám az univok névvel szemben e predikáció nem teljesen egységes értelemben jelöli meg a dolgok szóban forgó sajátosságait. Az analóg név által szignifikált, az egyes dolgokon bizonyos eltérést mutató *sajátosságokat* e predikáció szempontjából analogonoknak (*analogon*) nevezzük, Pázmány általában többes számban utal rájuk (*analogia*). Nagyon fontos felhívunk arra a figyelmet, hogy a latin szövegben az analóg sajátosság (*analogon*) fogalmát meg kell különböztetnünk az analóg név (*nomen analogum*, *nomina analogia*) fogalmától; a nehézséget ugyanis az okozza, hogy néha ez utóbbira a *nomen* kifejezés elhagyásával többes számban ugyanúgy az *analogia* terminussal utal Pázmány, mint az analóg sajátosságokra. E kettő megkülönböztetése kulcsfontosságú az elmélet rekonstrukcióját illetően.<sup>12</sup> Az analogonokat hordozó különböző *dolgok* pedig az analóg nevek ún. analogátumai (*analogatum*), modern megfogalmazásban az analóg név jelentésének instanciációi. Az analóg név analogátumaiban fennálló analogonok ezen metafizikai-szemantikai elvét nevezzük az analógia elvének.

---

<sup>11</sup> Pázmány: *Dialectica*, 248–267.

<sup>12</sup> A tanulmányban az *analogon-analogia* kifejezésekkel mindig az analóg sajátosságra-sajátosságokra utalok, ahol ugyanezen kifejezések az analóg névre-nevekre utalnak, ott mindig az analóg név és analóg nevek terminust használom.

Pázmány két előzetes megjegyzést tesz az analógiával kapcsolatban. Egyfelől Quintilianusra hivatkozva utal arra, hogy a görög analógia kifejezés latin megfelelője a *proportio*. Másfelől a dolgok között fennálló *proportio* és az eme *proportiók* között fennálló *proportio*, azaz a *proportionalitas* matematikai fogalomhasználatára mutat rá a híres jezsuita matematikus, Christophorus Clavius<sup>13</sup> esetében. Ám az analógia e matematikai fogalmát a filozófusok kiterjesztették „más dolgok egymás közötti viszonylatainak megjelölésére is”.<sup>14</sup> „Mindezek alapján az analóg sajátosságok [analogonok – SJ] általános definícióját úgy adhatjuk meg, hogy analóg sajátosságok azok, amelyek ugyanazon közös névvel bírnak, valamint eme közös név által bizonyos módon megjelölt azonos viszonylattal vagy relációval rendelkeznek, amihez mégis valamely különbözőség [*dissimulatio*] vegyül ebben a megjelölt közös viszonylatban vagy elvben.”<sup>15</sup> Pázmány általánosan elfogadott nézetként adja olvasója tudtára az analógia attribúció és proporció szerinti felosztásának tanítását – megemlítve az egyenlőtlenség analógiájának harmadik típusát, melyet az ekvivok predikáció fájához utal, és így nem tárgyal.<sup>16</sup> Fonseca<sup>17</sup> és Cajetanusra<sup>18</sup> hivatkozva ismerteti azt

<sup>13</sup> Christophorus Clavius (1538–1612) német származású jezsuita matematikus és csillagász, közreműködött a Gergely-naptár bevezetésében. Pázmány a proporcionalitásra vonatkozó megjegyzései esetében Clavius híres Euklidész-kommentárjára utal: *Euclidis Elementorum Libri XV*. Róma 1574.

<sup>14</sup> Pázmány: *Dialectica*, 249. „Extenditur tamen usu philosophorum ad significandam habitudinem etiam aliarum rerum inter se, et ad habitudinem similitudinem in quacunque re praeter quantitatem [...]”

<sup>15</sup> Uo. „Ex his talis definitio analogorum in communi dari potest, ut analogae sint, quae habent idem nomen commune, et habitudinem vel relationem significatam illo nomine aliquomodo eandem, admixta tamen aliqua dissimilitudine in ea ipsa habitudine vel rationes communi significata.”

<sup>16</sup> Pázmány: *Dialectica*, 251.

<sup>17</sup> Pedro da Fonseca (1528–1599) portugál jezsuita filozófus, a híres coimbrai kommentárok projektjének kezdeményezője, munkásságáról rövid összefoglalást nyújt John P. Doyle: Pedro de Fonseca. In: Edward Craig (ed.): *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Vol 1, 688–690. Pázmány Fonseca terjedelmes *Metafizika*-kommentárjának analógia-tárgyalására hivatkozik, vö. Fonseca: *Commentariorum [...] in libros Metaphysicorum Aristotelis Tomus primus*. Róma 1577, 510–647.

<sup>18</sup> Thomas de Vio, ismertebb nevén Cajetanus kardinális (1468–1534) Aquinói Szent Tamás filozófiájának talán legjelentősebb követője és továbbfejlesztője. 1498-ban írja meg *De nominum analogia* című munkáját, mely az analógia szemantikai-metafizikai témájának máig klasszikus alapműve. A szöveg számos kiadásban állhatott Pázmány rendelkezésére, kiadták 1506-ban, 1511-ben, 1541-ben és 1588-ban is. Filozófiai és

az egezetikai belátást, hogy Arisztotelész az attribúció szerinti analógiát soha sem nevezte analógiának, hanem csak arról beszélt, hogy az ilyen tagpárok „egytől származnak vagy egyre vonatkoznak”.<sup>19</sup> Pázmány mindezek ellenére a latin tradícióval összhangban az attribúció szerinti analógiát is analógiának nevezi.

### Az attribúció szerinti analógia

A teoretikus kérdés arra vonatkozik, hogy mi lehet az alapja az analóg predikációnak, ha az analóg nevek szemantikája nem rendelkezik olyan erős egységgel, mint az univok nevéké? Pázmány megfogalmazásában: „Most tehát csak azt kell megvizsgálnunk, hogy vajon vannak-e olyan attribúció szerinti analóg sajátosságok, melyek nem jelentenek formálisan fellelhető közös elvet minden analogátumban, és hogy miben áll ezek analógiája?”<sup>20</sup> A gondolatmenet célja tehát annak belátása, hogy vannak olyan analóg nevek, melyek akkor is egységes szemantikai mezővel bírnak, ha lemondunk az erős univok jelentésegységekről. Pázmány Cajetanusnak<sup>21</sup> az attribúció szerinti analógiával kapcsolatos definícióját parafrázálja: „az attribúció szerinti analogonokat Caietanus az *Analógiáról* című mű 2. fejezetében úgy definiálja, hogy ezek azok, melyeknek nevei közösek, azonban az ezen név által szignifikált elv [csak – SJ] a határ

---

egyházi-kultúrpolitikai tevékenységével könyvtárnyi irodalom foglalkozik, ezek közül magyar nyelven Klima Gyula tanulmányára hívom fel az olvasó figyelmét: Klima Gyula: Bevezetés. Szent Tamás metafizikája és az analitikus filozófia avagy lehetséges-e analitikus metafizika? In: Aquinói Szent Tamás: *A létezőről és a lényegről*. Ford. Klima Gyula. Budapest, Helikon, 1990, 5–53.

<sup>19</sup> Arisztotelész: *Met.* 1003a32–33 (= Iunta, vol. 8, 64<sup>v</sup>H)

<sup>20</sup> Pázmány: *Dialectica*, 252. „Nunc ergo solum est examinandum, an dentur aliqua analogia attributionis, quae non dicant rationem communem repertam formaliter in omnibus analogis, et in quo consistat illorum analogia?”

<sup>21</sup> Cajetanus: *De nominum analogia* (a továbbiakban DNA) című művét a Documenta Catholica Omnia weboldal kiadásában idézem, megtartva annak klasszikus fejezetbeosztását: [http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z\\_1469-1534\\_Cajetanus\\_\(De\\_Vio\\_Thomas\)\\_Card\\_De\\_Nominum\\_Analogia\\_LT.pdf.html](http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_1469-1534_Cajetanus_(De_Vio_Thomas)_Card_De_Nominum_Analogia_LT.pdf.html) (utolsó letöltés: 2018. november 22.) Cajetanus e művének különböző kesei skolasztikus és modern értelmezési kísérleteinek ismertetéséről terjedelmi okok miatt le kell mondanom.



szerint azonos [...]”<sup>22</sup> Az attribúció szerinti analógia esetén nem beszélhetünk arról, hogy az analóg név által megjelölt analógionok intrinzikus sajátosságai volnának *minden* ezen név által megjelölt dolognak. Az attribúció szerinti analógia „megmentésének” kulcsa épp abban a – Cajetanustól átvett – mozzanatban rejlik, hogy ezen analógiához elegendő, ha az analogátumok közül kiemelünk egyet – *analogatum principale* –, melynek intrinzikus sajátossága az analóg név által szignifikált analóg sajátosság. A többi – másodlagos – analógion mintegy határként vonatkozik erre a kiemelt intrinzikus sajátosságra, és ez a vonatkozás elegendő ahhoz, hogy a másodlagos analogátumokhoz attributálhassuk az analógionokat. Pázmány felidézi Cajetanus véleményét, aki e vonatkozásokat paradigmaticusan az arisztotelészi négyfajta okság szerint rendezi el, ám talán szemléletesebb az „egészséges” analóg predikációjának klasszikus arisztotelészi példája: az „egészséges”-t primér módon valamely individuális emberről állítjuk, akiben intrinzikus módon fennáll e sajátosság. Jóllehet a gyógyszernek nem ilyen intrinzikus sajátossága az egészség, mégis, mint az individuális ember egészségével *hatóoki* viszonylatban álló entitásról predikáljuk az „egészséges”-t – mégpedig az attribúció szerinti analógia elve alapján. Ugyanez a helyzet a vizelettel is, melynek szintén nem intrinzikus sajátossága az egészségesség, mégis predikáljuk róla az „egészséges”-t, mégpedig úgy, mint az individuális ember egészségének *jeléről*. Az orvosság hatóoki és a vizelet jel-viszonylatai biztosítják az „egészséges” állítmány analóg fogalmi egységét azáltal, hogy határukként bírják az „egészséges” sajátosságát intrinzikusan birtokló embert. Az attribúció szerinti analógia e tárgyalása Pázmánynál teljes mértékben Cajetanus *De nominum analogia* esszéjén alapul. Idézzük összefoglalóan Pázmányt:

Tehát az állítom, hogy vannak olyan az attribúció szerinti analóg nevek, melyek nem jelentenek valamely minden analogátumra nézvést közös és intrinzikus elvet, hanem közvetlenül több analógion viszonylatait szignifikálják egyazon határhoz, mely határ csak egy analogátumban intrinzikus. Ezt nevezzük elsődleges analogátumnak, míg a többihez [e határ]

---

<sup>22</sup> Pázmány: *Dialectica*, 252. „Pro resolutione quaestionis sciendum est: analogia attributionis definiri a Caetano c. 2. de Analogia, quod sint ea, quorum nomen est commune, ratio autem illo nomine significata eadem est secundum terminum [...]” – Vö. Cajetanus: *De nominum analogia*, 2, 8. „Analogia autem secundum attributionem sunt, quorum nomen commune est, ratio autem secundum illud nomen est eadem secundum terminum, et diuersa secundum habitudines ad illum.”

csak extrinzikus módon járul, jöllehet az ama határra vonatkozó viszonylat mindegyikben intrinzikus.<sup>23</sup>

## A proporció szerinti analógia

A proporció szerinti analógia tárgyalásának első mondatával Pázmány Cajetanus definícióját fogalmazza meg: „Cajetanus az Analógiáról szóló mű 3. fejezetében azokat nevezi a proporció szerinti analogonoknak, melyeknek neve közös, és elvük proporcionálisan azonos.”<sup>24</sup> Az attribúció szerinti analógia definíciójához képes a „proportionálisan azonos elv” kifejezés váltja fel az ugyanazon határra vonatkozó különböző viszonylatok gondolatát. Ezzel elesik a principális analogon és a másodlagos analogonok közötti különbségtétel: a proporció szerinti analóg név olyan sajátosságot jelöl meg analogonként, mely minden analogátumban intrinzikus: „Hogy magát a dolgot megmagyarázzuk, bármely a proporció szerinti analógia által analóg névnek olyan közös elvet kell szignifikálnia, mely intrinzikus magukra az analogátumokra nézvést [...]”<sup>25</sup> Pázmány itt is viszonylatokról beszél, azonban nem a másodlagos analogátumoknak valamely kitüntetett analogátumra vonatkozó viszonyáról, hanem arról a viszonyról, mely az egyes analogátumoknak az analogonként megjelölt közös sajátosságára vonatkozik. Minden analogátumban adott az ugyanazon elvre vonatkozó intrinzikus viszonyulás. Az analogátumok hasonlóságának alapja, hogy „bennfoglalják ama közös elvet”.<sup>26</sup> Pázmány jól érzékeli, hogy a proporció szerinti analógiának az attribúció szerinti analógiától való illetén elhatárolásával mintegy új frontot kell nyitnia, amennyiben a proporció szerinti analógia vésszesen közel kerül az univok predikációhoz. Ennélfogva ki kell dolgoznia egy

---

<sup>23</sup> I. m. 253. “Dico igitur: dari analogia attributionis, quae non dicunt rationem aliquam communem omnibus analogatis et intrinsecam, sed immediate significant habitudines plurium analogorum ad eundem terminum, qui terminus uni tantum analogato est intrinsecus, et illud dicitur principale analogatum, reliquis vero extrinsece convenit, licet habitudo ad illum terminum, sit omnibus intrinseca.”

<sup>24</sup> I. m. 256. „Cajetanus cap. 3. de Analogia, analogia proportionis ait esse illa, quorum nomen est commune, et ratio proportionaliter eadem [...]. Vö: Cajetanus, DNA 3,1: [...] analogia secundum proportionalitatem dici, quorum nomen est commune, et ratio secundum illud nomen est proportionaliter eadem.”

<sup>25</sup> I. m. 258. „Ut enim res ipsa explicetur, quodlibet nomen analogum, analogia proportionis, significare debet rationem communem intrinsecam ipsis analogatis [...]”

<sup>26</sup> Uo. „quod scilicet includant illam rationem communem.”

olyan elméleti keretet, ahol az analóg predikáció alapja valamely azonos elv közös és intrinzikus inherenciája az analogátumokban, és a közös elv eme inherenciája mégsem univok jellegű. Hogyan lehet fenntartani az azonos közös elv meglétét az analogátumokban úgy, hogy ez utóbbiak ne váljanak univokátumokká?

Pázmány először plasztikussá teszi a proporció szerinti analógia és az univocitás párhuzamát:

Ugyanis *ahogy* az univok sajátosságok esetében az embert és a vadállatot a lelkes lény ugyanazon névvel nevezzük meg, mivel [259] mindkettő esszenciálisan bennfoglalja az animalitás elvét, és *ahogy* az univok szó nem szignifikálja kifejezett módon a bennfoglaló és a bennfoglalt vonatkozásának [*habitudinis*] ezt a hasonlóságát, és mégis csak akkor alkalmazzuk több dologra azt a szót, ha azok birtokolják a hasonlóságot; *úgy* a porporció szerinti analogonoknál is úgy vélem, hogy az analóg szóval közvetlenül a közös elvet jelöljük meg, melyben fennáll a vonatkozások [*habitudinum*] hasonlósága, közvetetten azonban magukat az analogátokat, melyekhez csak akkor járulhat ugyanazon név, ha azt a hasonlóságot birtokolják, mégpedig úgy, hogy mindkettő bennfoglalja a közös elvet.<sup>27</sup>

Az *animalitas* univok módon jellemzi az állatot és az embert (a szubsztancia kategóriája alatt). De az *animalitas* univok predikációja közömbös az alsóbb rendű predikátumokra nézvést: maga az *animalitas* közös elve nem határozódik meg az emberre és az állatra, hanem pontosan ezen indifferens tartalmat állítjuk mindkét predikáció esetében. Pázmány úgy véli, hogy a proporció szerinti analóg név jelentése is pontosan ilyen indifferens a predikálandó analogátumokra nézvést, és e szempontból semmiféle különbség nem fedezhető fel ezen analógia-típus és az univokáció között. Sőt, úgy a proporció szerinti analóg, mint ahogy az univok

---

<sup>27</sup> Uo. 258–259. „Sicut enim in univocis, homo et brutum appellantur eodem nomine animalis, propterea quod utrumque includit essentialiter rationem animalis, et sicut vox univoca non significat expresse illam similitudinem habitudinis includentis et inclusi, et tamen non esset pluribus imposita illa vox, nisi haberent similitudinem: ita in analogis proportionis existimo voce analogia immediate significari rationem communem, in qua exerceretur similitudo habitudinum, mediate vero ipsa analogata, quibus idem nomen non conveniret, nisi similitudinem illam haberent in eo quod utrumque includat rationem communem.”

név esetében is arról van szó, hogy ezek közvetlenül magát az individuumokra közös elvet jelölik meg, és csak közvetetten azokat az individuumokat, melyek az ezen közös elvnek megfelelő sajátosságokat birtokolják – azaz e szempontból hasonlóak egymáshoz. A különbség tehát nem az individuumok szintjén jelenik meg, hanem a közös elvben, ahogy azt a következő kulcsfontosságú részlet tanúsítja: „Igazából abban különböznek ezen analóg nevek az univokaktól, hogy az univokak úgy szignifikálnak több univokra nézvést közös elvet, hogy magában a közös elvben az univokátumoknak semmiféle diverzitása nem áll fenn. Az analagonok ezzel szemben úgy birtokolják azt az egyetlen elvet, melyre nézvést hasonlóak, hogy magában ebben az elvben rejlik az analógátumok közötti különbségesség [...]”<sup>28</sup> Vagyis: a proporció szerinti analógia és az univocitás területén jelentkező közös elv belső struktúrájának különbsége adja a két predikációtípus különbségét. Az univok predikáció alapját képező közös elvben ugyanis semmiféle olyan mozzanat nem jelentkezik, mely az univokátumok diverzitását mintegy „előkészítené”. Az analóg predikáció esetében azonban már magában a közös „elvben rejlik az analógátumok közötti különbségesség [*dissimilitudo*]”.<sup>29</sup> Az individuumok hasonlóságát biztosító közös elv eltérő struktúrája a proporció szerinti analógiát jóval nagyobb metafizikai jelentőséggel fogja felruházni, mint az univocitást, amennyiben „ezt a diverzitást magában ebben az elvben, melyben a hasonlóság fennáll, csak azon transzcendentálékban [*in transcendentibus*] lehet felfedezni, melyek még a dolgok legvégső differenciáit is áthatják. Ezért úgy vélem, hogy kizárólag a transzcendentálék birtokolják a poropció szerinti ezen analógiát [...]”<sup>30</sup> Pázmány tehát a proporció szerinti analógiát összeköti a

---

<sup>28</sup> I. m. 259. „In hoc vero ab univocis differunt haec analogia, quod univoca significant rationem ita communem pluribus univocis, ut in ipsa ratione communi nulla sit diversitas univocatorum; at vero analogia ita habent unam rationem, in qua sunt similia, ut in ea ipsa ratione sit dissimilitudo inter analogata.”

<sup>29</sup> A gondolat megvan Cajetanusnál is, vö. DNA, 49. „[...] et consequenter unum proportionem non unificatur simpliciter, sed distinctionem retinens, unum pro tanto est et dicitur, pro quanto proportionibus dissimilibus diuisum non est. Unde sicut non est alia ratio quare unum proportionaliter non est unum absolute, nisi quia ista est eius ratio formalis; ita non est quaerenda alia ratio, cur a similibus proportionaliter non potest abstrahi res una; hoc enim ideo est, quia similitudo proportionalis talem in sua ratione diuersitatem includit.”

<sup>30</sup> Pázmány: *Dialectica*, 259. “haec diversitas in illa ipsa ratione in qua exercetur similitudo, inveniri non potest, nisi in transcendentibus, quae in ultimis etiam rerum differentiis imbibuntur: idcirco existimo, non nisi transcendentia habere hanc analogiam proportionis [...]”

transzcendentálé-tannal, a metafizika ama területével, mely azokat a sajátosságokat tárgyalja, melyek minden létezőt már eleve az által jellemeznek, hogy azok létezők. A transzcendentálék magukba foglalják azon individuális eltérések elvét, melyek csak „a dolgok legvégső differenciái”-ban jelentkeznek, és amelyeket a kategoriális rend predikátumai már nem képesek megjelölni. Ez azt is jelenti, hogy az univok predikáció hatásköre csak a kategoriális rendre terjed ki. Pázmány összegzése: „Ez alapján nyilvánvaló, hogy helyes módon állítható általában az, hogy a proporció szerinti analogonok intrinzikus módon részesülnek az analóg név által szignifikált formában.”<sup>31</sup>

### Részösszegzés

Visszatérve a Pázmány/Benedetto-féle disputációra: a *De ente eiusque passionibus* negyedik. szakasza a proporció szerinti analógia ezen metafizikai súlyát hangsúlyoztatja és terjeszti ki a létezés egész területére: „a létező a proporció analógiája szerint járul nem csupán a szubsztanciához és az akcidenshez, hanem még a reális és az elmebeli létezőkhöz is”.<sup>32</sup> Az érv egyfelől megismétli a dolgok végső differenciáinak bennfoglaltságának tézisé, másfelől mindezt az „általában vett létező” ama sajátosságával támasztja alá, hogy „nem pusztán a megegyezés, hanem az alsóbb rendűek különbözősége is benne foglaltatik a létező elvében”.<sup>33</sup> A disszerens az ily módon felfogott lét-predikáció alá nem habozik Istent is bevonni, az „általában vett létező”-t a proporció szerinti analógia alapján predikáljuk Istenről is. A racionális teológiát tehát megelőzi egy általános ontológia eszméje, az analóg-létpredikáció összeegyeztethető az isteni attribútumok *asei-tas*-ával.

### Suárez és az analógia elve

Ha Pázmány analógia-értelmezését el akarjuk helyezni kora filozófiatörténeti kontextusában, akkor mindenekelőtt Francisco Suárez felfogásával kell összevetnünk. A suárezi analógia-értelmezés a spanyol kései skolasztika e kimagasló alakja által megfogalmazott metafizika-konceptió kulcsmozzanatát képezi. A mo-

---

<sup>31</sup> Uo. „Ex his apparet, recte communiter dici, analogia proportionis intrinsece apticipari formam significatam nomine analogato.”

dern filozófiatörténeti interpretációk arra mutatnak rá – és e szellemtörténeti környezet határozza meg Pázmány filozófiai attitűdjét is –, hogy Suárez a létezés analógiájának tanítására épülő *tomista* és a létezés univocitását hirdető *scotista* irányzatok közötti finomra hangolt pozícióját képviseli. Walter Hoeres 1965-ös tanulmánya paradigmaticus módon fogalmazza meg a scotusi analógia-felfogás alapvető dilemmáját: „Jóllehet Suárez nem ismerné ezt el, vizsgálatai mégis nem annyira a scotista tanítás cáfolatainak, mintsem inkább annak védelmének tűnnek.”<sup>34</sup> Jean-Luc Marion szerint Suárez új analógia-modellje csupán verbális szinten távolodik el az univocitás scotista elméletétől, miközben elfogadja annak konceptuális előfeltételeit.<sup>35</sup> Az ellenkező álláspont képviselői közül Victor Salas bár diagnosztizálja a suárezi analógia-tan feszültségeit, de úgy véli, hogy a *conceptus obiectivus entis* minden scotista felhangja ellenére rekonstruálható egy koherens analógia-tan.<sup>36</sup> Ludger Honnefelder, Duns Scotus filozófiájának és e filozófia recepciójának egyik legelismertebb szakértője óvatosabban fogalmaz, mint Hoeres vagy Marion, de ő is úgy látja, hogy az analógia-tan ellenére Scotus közelében marad Suárez.<sup>37</sup>

Suárez kiindulópontja azonos a Pázmány/Benedetto-féle disputációéval: a metafizika kitüntetett tárgya a létező mint olyan, az *ens inquantum ens*. Az egyes dolgok létezése tematizálható a szóban forgó dolog formális létkonstitú-

---

<sup>34</sup> Walter Hoeres: Francis Suárez and the Teaching of John Duns Scotus on *Univocatio Entis*. In J.K. Ryan and B.M. Bonansea [eds.]: John Duns Scotus, 1265–1965. Washington, Catholic University of America Press, 1965, 263–290, különösen 263. „Although Suárez would not admit it, his investigations largely appear not so much as a refutation of Scotistic teaching [on the univocatio entis] as a defence on it.”

<sup>35</sup> Vö. Jean-Luc Marion: *Sur la théologie blanche de Descartes*, Paris, Presses Universitaires de France, 1981, 82; idézi: E. Jennifer Ashworth: Suárez on the Analogy of Being: Some Historical Background. *Vivarium*. 1995, 33, 1, 50–75, különösen 50.

<sup>36</sup> Victor Salas: Francisco Suárez, the Analogy of Being, and its Tensions. In: Lukáš Novák [ed.]: *Suárez's Metaphysics in Its Historical and Systematic Context*. Berlin-Boston, de Gruyter, 2014, 87skk.

<sup>37</sup> Ludger Honnefelder: *Scientia transcendens – Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus–Suárez–Wolff–Kant–Pierce)*. Hamburg, Meiner, 1990, 282294, különösen 290–294.



ciójának elemzése által – ennek nagyívű és részletekbe menő elemzését tartalmazza Suárez híres főműve, a *Disputationes metaphysicae*.<sup>38</sup>

Az analógia-tan bevezetése e téma elemzésébe a *Disputationes metaphysicae* 28. disputációjában történik meg, melynek címe: *A létező első felosztásáról egyszerűen végtelenre és végesre, valamint más ezzel egyenértékű felosztásokról* (De prima divisione entis in infinitum simpliciter et finitum et aliis divisionibus quae huic aequivalent). Miután a létező különböző felosztásait (önmaga általi – más általi, szükségszerű – kontingens, lényeg szerinti – részesedés szerinti, teremtetten – teremtetlen, pusztá aktus – potenciális) visszavezette a végtelen – véges felosztásra, Suárez a harmadik szekcióban tárgyalja azt a kérdést, hogy vajon e felosztás univok vagy analóg jelleggel bír-e („*Utrum praedicta divisio univoca sit vel analogica?*”). Itt előbb olyan érveket mutat be, melyek célja a létezés ekvívok és unívok predikációjának bizonyítása, majd rátér az analógia tárgyalására.

Suárez terminológiai jellegű megjegyzéssel vezeti fel az analógia típusainak értelmezését:

Harmadszor továbbá deklaráljuk az analógia megkülönböztetését. Általában véve kétféleképpen különböztetjük meg: az egyiket sokan a proporcionalitás szerinti analógiának nevezik, míg a másikat a proporció szerinti analógiának; mások azonban az első típust nevezik a proporció szerinti analógiának, míg a másodikat az attribúció szerinti analógiának, amit csak a terminusok ekvivokációja miatt jegyzek meg, mert ugyanarról van szó.<sup>39</sup>

Majd látni fogjuk, hogy e terminológiai megjegyzés nagy fontossággal bír a Pázmánnyal történő összevetést illetően. Suárez mindenesetre egy harmadik utat választ, és csak a proporcionalitás, illetve az attribúció szerinti analógiát tárgyalja.

---

<sup>38</sup> Suárez *Disputationes Metaphysicae* (A továbbiakban DM) című művét az alábbi kiadás alapján idézem: *R. P. Francisci Suarez e Societate Jesu Opera Omnia*. Tom. 26. Paris, Vives, 1866.

<sup>39</sup> DM 28,3,4 (Suárez: *Opera*, 13). „Tertio id amplius declaratur ex distinctione analogiae; duplex enim communiter distinguitur: una vocatur a multis analogia proportionalitatis, et alia proportionis; alii vero priorem vocant analogiam proportionis, et posteriorem attributionis, quod solum adverto propter aequivocationem terminorum, res enim eadem est.”

A *proporcionalitás szerinti analógiával* kapcsolatban a következőket olvashatjuk: „Ezen analógiához szükségszerű, hogy az egyik tag abszolút ilyen legyen formája által, a másik pedig ne abszolút módon legyen ilyen, hanem hogy egy amarra vonatkozó ilyen proporció vagy összevetés szerint álljon fenn.”<sup>40</sup> Ezen analógia példája a *ridens* predikátuma, amit ezúttal fordítsunk a magyar *vidám* terminussal, ugyanis a két szóban forgó analogátum az ember és a mező. A *vidám* predikátumot az emberről annak aktuális vidámsága, mint intrinzikus sajátossága miatt állítjuk, azonban amikor rétről vagy a mezőről állítjuk azt, hogy *vidám*, akkor ennek alapja a rét vagy a mező zöldellése. Suárez szerint „minden igazi proporcionalitás szerinti analógia valamiféle metaforikus és nem sajátlagos jelleggel bír”:<sup>41</sup> nem áll fenn semmiféle olyan kauzális vagy egyéb viszonylat, mely miatt a vidámságnak a rétről történő predikációja ne pusztán metaforikus jelentésátvitellel valósulna meg. A létező predikációja azonban nem történhet ilyen módon, amennyiben „a teremtmény saját létezésének elve által és minden elgondolt ilyesfajta proporcionalitás nélkül abszolút módon létező, mert ez által van a semmin túl és bír valamely aktualitással”.<sup>42</sup> Az érv szerint a létezés mint olyan analógiáját e sajátosság intrinzikus fennállásában kell keresni: „a teremtmény igazi módon, sajátlagosan és egyszerűen létező”,<sup>43</sup> míg a rét vagy a mező csak nem sajátlagos értelemben *vidám*.

Az *attribúció szerinti analógiának* két típusát különbözteti meg Suárez. Az *első* típus az egészség klasszikus arisztotelészi analóg predikátumával szemléltethető: „Az egyik, amikor a megnevező forma csak az egyik szélső tagban [ártsd: analogátumban – SJ] van benne intrinzikusan, a többiben csak extrinzikus viszonylat szerint, ahogy az egészségest abszolút módon állítjuk a lelkes lényről, míg az orvosságról csak a lelkes lényhez való attribúció szerint.”<sup>44</sup> Suárez Pázmány fenti elemzéshez hasonlóan fejti ki azt, hogy ez esetben adott

---

<sup>40</sup> DM 28,3,11 (Suárez: *Opera*, 16). „Ad hanc ergo analogiam necesse est ut unum membrum sit absolute tale per suam formam, aliud vero non absolute, sed ut substat tali proportioni vel comparationi ad aliud.”

<sup>41</sup> Uo. „[...] omnis vera analogia proportionalitatis includit aliquid metaphorae et improprietatis [...]”.

<sup>42</sup> Uo. „Creatura enim est ens ratione sui esse absolute et sine tali proportionalitate considerati, quia nimirum per illud est extra nihil et aliquid actualitatis habet [...]”.

<sup>43</sup> Uo. „[...] creatura vere, proprie ac simpliciter est ens [...]”.

<sup>44</sup> DM 28,3,14 (Suárez: *Opera*, 17). „Unus est quando forma denominans in uno extremo tantum est intrinsece, in aliis vero solum per extrinsecam habitudinem, quo modo dicitur sanum absolute de animali, et de medicina per attributionem ad animal.”

egy kitüntetett analogátum, melyben a szóban forgó sajátosság intrinzikus módon áll fenn (lelkes lény), míg a másodlagos analogátumokról (orvosság, vizelet) az elsődleges analogátumra vonatkozó viszonyuk miatt predikálható az analog név (egészséges).

A *másik* típus meghatározásában olyan elem jelenik meg, melynek nincs megfelelője a Pázmány analízisében: „A másik, amikor a megnevező forma mindkét tagban intrinzikus, még ha az egyikben abszolút módon, a másikban azonban valamire vonatkozó viszonylat szerint [...]”<sup>45</sup> Suárez az attribúció szerinti analógia olyan típusáról beszél, ahol az analóg név által szignifikált analógonok minden analogátumban intrinzikus módon állnak fenn, jóllehet az analógia valamely tagjában *abszolút módon*, míg más tagjában *valamire vonatkozó viszonylat szerint*. A Pázmánytól eltérő mozzanat nem más, mint hogy lehetségesek olyan analogátumok, melyekben bár intrinzikus módon áll fenn az analóg sajátosság, ezen inherencia mégsem abszolút jellegű. Suárez a létezésnek a szubsztanciáról és az akcidensről történő predikációját hozza példaként: „[...] ahogy a létezőt állítjuk a szubsztanciáról és az akcidensről; az akcidenset ugyanis nem extrinzikusan a szubsztancia létezése miatt állítjuk létezőnek, hanem ama sajátlagos és intrinzikus létezés miatt, mely olyan, hogy teljes egészében a szubsztanciára vonatkozó viszonylatban van.”<sup>46</sup> Egyfelől mind a szubsztancia, mind az akcidens formális konstitúciója tartalmazza a létezés sajátosságát. Másfelől az akcidens mint olyan csak valamely őt hordozó szubsztancia viszonylatában létezhet. Amire Suárez rámutat, az nem más, mint hogy az akcidens ezen függése a szubsztanciától nem annihilálja formálonológiai konstitúcióját. Az akcidens intrinzikusan létező, még ha létezése pontosan a szubsztanciától való függésében is áll. A létezés intrinzikussága az akcidensben erősebb ontológiai mozzanat, mint ugyanezen akcidens létezésének függése a szubsztanciától.

Suárez számos különbséget vezet elő az attribúció szerinti analógia e két típusa között, melyek közül kettőt említünk. Az első attribúcióban „a nevet csak nem sajátlagos értelemben vagy metaforikusan vagy más alakzat szerint állítjuk a másodlagos szignifikáltról”.<sup>47</sup> Hiába erősebb metafizikájú az első típusú attri-

---

<sup>45</sup> Uo. „Alter est, quando forma denominans intrinsece est in utroque membro, quamvis in uno absolute, in alio vero per habitudinem ad aliud [...]”

<sup>46</sup> Uo. „[...] ut ens dicitur de substantia et accidente; accidens enim non denominatur ens extrinsece ab entitate substantiae, sed a propria et intrinseca entitate, quae talis est ut tota consistat in quadam habitudine ad substantiam.”

<sup>47</sup> Uo. „[...] nomen attribuitur secundario significato solum improprie et per metaphoram vel figuram aliam [...]”

búció a proporcionalitás szerinti analógiánál, Suárez hajlik arra, hogy az egészséget az orvosságról pusztán metaforikus értelemben állítsuk. Ezzel szemben a második típusú attribúciós analógia esetében „a *legsajátlagosabb értelmében*” (*pro-priissima*) állítjuk az analóg nevet, „sőt ez esszenciális elnevezés is lehet, mert intrinzikus formán vagy sajátlagos természetén alapul”.<sup>48</sup> A *valamire vonatkozó viszonylat szerinti* intrinzikus sajátosságok analóg név általi szignifikációja sem metaforikus. A Suárez további különbséggént állítja be azt, hogy „a második típusú attribúció esetében adott egy közös formális és objektív fogalom”.<sup>49</sup> Az egészség esetében a viszonylagos analogátok nem nyújtanak elegendő alapot ahhoz, hogy az elme képes legyen az egységes analóg fogalmi tartalmat absztrahálni. Ezzel szemben a második típusban „az analogátumok sajátlagosan és intrinzikusan olyanok és valóban egy olyan elvben egyeznek meg, amelyet az elme képes elvonatoztatni vagy precíz módon megragadni egy olyan fogalom által, mely mindre nézve közös”.<sup>50</sup> Ezen attribúciós analógia e teljesítményét megfogalmazhatjuk egy Descartes-ot megelőlegező nyelven is: „a második típusú attribúció esetében adott egy közös formális és objektív fogalom”.<sup>51</sup>

Pázmányhoz hasonlóan Suárez is érzékeli, hogy a létezés közös objektív fogalmával közel kerül az univocitás téziséhez. Annak ellenére, hogy a létezés analógiájával kapcsolatban különböző – alább részletezendő – álláspontra helyezkedtek, a két gondolkodónak az univocitással szemben megfogalmazott argumentációi erős hasonlóságot mutatnak. Idézzük Suárezt:

Végül az az érv is bizonyítja ezt, hogy maga a létezés, legyen az bármily absztrakt és zavaros módon is megragadva az értelem által, önmaga erejéből posztulálja ama rendet, hogy elsődlegesen, önmaga szerint és mintegy teljes egészében Istenhez járul hozzá, és általa származik le a többi dologra, melyekben csak viszonylagosan és az Istentől való függés szerint van meg. Tehát ebben tér el az univok elvétől, mert az univok sajátosság önmagánál fogva olyannyira indifferens, hogy egyenlő módon és

<sup>48</sup> Uo. „[...] immo et potest esse essentialis denominatio, quia sumitur ab intrinseca forma vel a propria natura.”

<sup>49</sup> Uo. (Suárez: *Opera*, 18). „[...] at vero in posteriori attributione datur unus conceptus communis formalis et objectivus [...].”

<sup>50</sup> Uo. „[...] analogata proprie et intrinsece talia sunt vereque in tali ratione conveniunt, quam potest mens abstracte seu praecise concipere uno conceptu omnibus communi [...].”

<sup>51</sup> Uo. „[...] in posteriori attributione datur unus conceptus communis formalis et obiectivus [...].”

az egyiknek a másikra vonatkozó bármely rendje vagy viszonylata nélkül származik le az alsóbb rendűekre. Így a létezőt Isten és a teremtmények szempontjából joggal számítjuk az analóg sajátosságok közé.<sup>52</sup>

Az általános analóg elv önmagában hordozza az analogátumainak diverzitására vonatkozó mozzanatot. E metafizikai mozzanat igen halvány: az analóg fogalom éppoly meghatározatlan és zavaros, mint az univok fogalom, ám minden indifferenciája ellenre mégiscsak fellelhető benne bizonyos tendencia az analogátumok diverzitására, aminek híján van a teljesen homogén módon indifferens univok fogalom.

### Pázmány és Suárez analógia-koncepcióinak összevetése

Komparatív vizsgálatunkat azzal a nyilvánvaló különbséggel kell kezdenünk, hogy míg Pázmány a létezés analóg jellegét *proporció* szerinti analógiaként fogja fel, addig Suárez ugyanezt az *attribúció* szerinti analógia *második típusa* szerint állítja be. Fentebb utaltunk arra, hogy Suárez bizonyos ingadozást érzékel az analógia-típusok elnevezéseit illetően, amennyiben a két alapvető típus elkülönítése egyfelől proporcionalitás vs. proporció szerinti; míg másfelől proporció vs. attribúció szerinti analógiákként történik meg. Utaltunk arra is, hogy Suárez egy harmadik terminológiai ellentétpár, a proporcionalitás vs. attribúció szerinti analógiák mentén fejt ki nézeteit.

Pázmány látszólag a proporció vs. attribúció szerinti analógia megkülönböztetését – a Suárez által referált második distinkció-típust – teszi magáévá. Ám az elnevezések mögött egészen más megfelelések mutatkoznak.

### Pázmány

#### Attribúció szerinti analógia (egészséges)

---

<sup>52</sup> DM 28,3,17 (Suárez: *Opera*, 19). „Tandem ratione declaratur, quia ipsum ens, quantumvis abstracte et confuse conceptum, ex vi sua postulat hunc ordinem, ut primo ac per se et quasi complete competat Deo, et per illud descendat ad reliqua, quibus non insit nisi cum habitudine et dependentia a Deo; ergo in hoc deficit a ratione univoci, nam univocum ex se ita est indifferens ut aequaliter et sine ullo ordine vel habitudine unius ad alterum ad inferiora descendat; ergo ens respectu Dei et creaturarum merito inter analogia computatur.”

- közös név
- elsődleges analogátum és másodlagos analogátum megkülönböztetése

#### Proporció szerinti analógia (létező)

- közös név
- proporcionálisan azonos elv intrinzikus inherenciája minden analogátumban

Suárez

#### Attribúció szerinti analógia – 1 (egészséges)

- közös név
- elsődleges analogátum és másodlagos analogátum megkülönböztetése

#### Attribúció szerinti analógia – 2 (létező)

- közös név
- objektív elv intrinzikus inherenciája minden analogátumban
  - o intrinzikus inherencia abszolút módon
  - o intrinzikus inherencia valamire vonatkozó viszonylat szerint

Vagyis: amit Pázmány a proporció szerinti analógia alatt fejt ki, az egészen hasonló ahhoz, amit Suárez az attribúció szerinti analógia második típusának nevez. Mindkét esetben a létező objektív fogalma és közös elve biztosítja a létező analóg predikációját, mindkét esetben intrinzikus sajátossága a létezés az analogátumoknak, és mindkét esetben nagy kihívást jelent az univocitással szembeni határvonal meghúzása. Ez utóbbi kihívásra ráadásul – mint fentebb megmutattuk – mindketten azt a választ adják, hogy a létezés objektív elve vagy fogalma önmagában bírja az analogátumok diverzitására vonatkozó metafizikai mozzanatot. Mindenesetre úgy tűnik, hogy Pázmány terminológiája nem fér bele abba a taxonómiába, amit Suárez felvázol, ugyanis (1) Pázmánynál a proporció analógiája Suárez második típusú attribúciós analógiájának felel meg, (2) Pázmány attribúciós analógiája voltaképpen a suárezi első attribúciós analógia, továbbá (3) Suárez proportionalitás szerinti analógiája nagyjából azt fedi le, amit Pázmány az egyenlőtlenség szerinti analógiának nevez Cajetanus nyomán.



A két analógia-felfogás különbsége bizonyos értelemben visszavezethető arra, hogy Pázmány Suáreznál jóval erősebben támaszkodik Cajetanus klasszikus *De nominum analogia* című művére. A helyzetet kissé bonyolítja, hogy Cajetanus művében újabb terminológiai különbséget vélhetünk felfedezni, amennyiben ő az egyenlőtlenség, az attribúció és a proporcionalitás szerinti analógia-típusokat különítette el még 1498-ban. Pázmány tulajdonképpen Cajetanus felosztásának megfelelően jár el, azzal a különbséggel, hogy az utolsó, proporcionalitás szerinti analógiát proporció szerinti analógiának nevezi el – miközben annak definícióját pontosan átveszi. Hallatlanul érdekes, hogy az analógia-típusok Cajetanus-féle definíciói alapján Suárez nem lett volna képes a létező analogicitását attribúció szerinti analógiának beállítani: a jeles tomista gondolkodó egyértelműen a proporcionalitás szerinti analógiához sorolja a létezés analógiáját.<sup>53</sup>

Ám e különbségek ellenére Pázmány és Suárez kérdésfelvetései és válaszaik igen közel állnak egymáshoz. Analógia-értelmezéseik számára legnagyobb kihívásként a létező mint létező univok predikációjának scotista elmélete jelentette; az a probléma, hogy hogyan védhető meg Isten transzcendenciája azáltal, hogy a közte és a világ közötti viszonyt analóg módon értelmezzük akkor, ha a létező objektív fogalmának scotista gondolata újra és újra felveti a két létszféra közötti viszony univok jellegét.

## Irodalom

Arisztotelész: *Metaphysicorum Libri XIII Cum Averrois Cordubensis in eosdem Commentariis, et Epitome*, Aristotelis Opera cum Averrois commentariis, Venetiis apud Ivnetas 1562 (Nachdruck Frankfurt am Main 1962), Vol. 8.

Ashworth, E. Jennifer: Suárez on the Analogy of Being: Some Historical Background. *Vivarium*. 1995, 33, 1, 50-75.

Blum, Paul Richard: Péter Pázmány als Philosophieprofessor. In: Hargittay Emil (szerk.): *Pázmány Péter és kora*. Piliscsaba, Pázmány Péter Katolikus Egyetem, 2001. 35–49.

Cajetanus, Thomas Vio de: *De nominum analogia*.

---

<sup>53</sup> Vö. Cajetanus: DNA 4, 49.

Interneten: [http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z\\_1469-1534\\_\\_Cajetanus\\_\(De\\_Vio\\_Thomas\)\\_Card\\_\\_De\\_Nominum\\_Analogia\\_LT.pdf.html](http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_1469-1534__Cajetanus_(De_Vio_Thomas)_Card__De_Nominum_Analogia_LT.pdf.html)  
Letöltve: 2018. november 22.

Descartes, René: *Meditationes de prima philosophia*. Oeuvres de Descartes, publ. par Ch. Adam et P. Tannery, vol. VI., Paris 1964.

Descartes, René: *Elmélkedések az első filozófiáról*. Ford. Boros Gábor. Budapest, Atlantisz, 1994.

Félegyházy József: *Pázmány bölcselete*. Budapest, magánkiadás, 1937.

Gerencsér István: *A filozófus Pázmány*. Budapest, „Élet” Irodalmi és Nyomda Részvénytársaság, 1937.

Hoeres, Walter: Francis Suárez and the Teaching of John Duns Scotus on *Univocatio Entis*. In: J.K. Ryan and B.M. Bonansea (szerk.): *John Duns Scotus, 1265–1965*. Washington, Catholic University of America Press, 1965, 263–290.

Honnefelder, Ludger: *Scientia transcendens – Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus–Suárez–Wolff–Kant–Pierce)*. Hamburg, Meiner, 1990.

Kastner Jenő: Pázmány Péter gráci évei. *Katholikus Szemle*. 1935, 49, 1–2, 9–17 és 95–99.

Marion, Jean-Luc: *Sur la théologie blanche de Descartes*. Paris, Presses Universitaires de France, 1981.

Öry Miklós: *Pázmány Péter tanulóiévei*. Eisenstadt, Prugg, 1970.

Rókey Zoltán: Néhány észrevétel Pázmány filozófiai munkássága kapcsán (Pázmány és Suárez). In: Hargittay Emil (szerk.): *Pázmány Péter és kora*. Piliscsaba, Pázmány Péter Katolikus Egyetem, 2001, 16–34.

Pázmány Péter: *Petri cardinalis Pázmány opera omnia partim e codicibus manuscriptoris, partim ex editionibus antiquioribus et castigatioribus edita*. Series latina. I–III., Ed. Stephanus Bognár, Budapestini MDCCCXCIV–MDCCCXCVII.

Pázmány Péter (praes.) / Romedius Benedetto (def.): *Theses Philosophicae, de ente eiusque passionibus ac speciebus*, Graecii, Widmanstadius, MDC. In: Uő.: *Grazer philosophische Disputationen* (facsimile Ausgabe). Hrsg. v. Paul Richard

Blum in Zusammenarbeit mit Emil Hargittay. Piliscsaba, Katholische Péter-Pázmány-Universität 2003, 97–125.

Salas, Victor: Francisco Suárez, the Analogy of Being, and its Tensions. In: Lukáš Novák (szerk.): *Suárez's Metaphysics in Its Historical and Systematic Context*. Berlin-Boston, de Gruyter, 2014, 87–104.

Simon József: *Létre nyílt lehetőség. Ismeretelmélet és metafizika Aquinói Szent Tamás és Duns Scotus filozófiájában*. Budapest, l'Harmattan, 2012.

Suárez, Francisco: *Disputationes Metaphysicae. R. P. Francisci Suarez e Societate Jesu Opera Omnia*. Tom. 26. Paris, Vives, 1866.

**Smrcz Ádám:**  
*Suárez recepciója és a kései skolasztika szerepváltozásai*  
*a 18. századi egyházpolitikai csatározásokban*  
(Damiani János: *Doctrina verae Christi Ecclesiae*)<sup>1</sup>

Damiani János vagy másképpen Johannes Damianus (1710-1783) a 18. századi osztrák és magyar reformkatolicizmus elkötelezett ellenlábasa volt. Damiani teológiai műveltségére Rómában tett szert, amit pozsonyi kanonokként valamint váci püspökhelyettesként kamatoztathatott, mígnem egy radikálisnak vélt, 1763-as traktátusa véget nem vetett szépen ívelő karrierjének. A szóban forgó szövegben (*Justa Religionis Coactio*, vagyis az *Igaz vallás kikényszerítése*) ugyanis a szerző amellet kardoskodott, hogy a reformkatolikus törekvéseket a lehető legnagyobb állami szigor segítségével kell visszaszorítani. A fenti szemléletmód ugyanakkor homlokegyenest szembe ment a therezianizmus megengedő, az egyes felekezetek rivalizálását inkább egyfajta szintézisben feloldani kívánó gyakorlatával, nem is beszélve arról, hogy maga Mária Terézia is reformkatolikus körökkel (egész pontosan janzenistákkal) bátyázta körül magát, melynél fogva akár saját magát is érintettnek vélhette Damiani támadásaiban.<sup>2</sup> Nyilvánvalóan az utóbbi körülmények tehetők felelőssé azért, hogy a traktátust betiltották, és feltehetően ez lehetett az oka annak is, hogy szerzője egyaránt kegyvesztett lett a császári udvarban és a váci püspökségben.

Míg azonban a *Justa Religionis Coactio* mindenekelőtt egy egyházpolitikai állásfoglalás volt Damiani részéről, tételes teológiai nézeteit főként a *Doctrina verae Christi Ecclesiae ab Omnibus Praecipuis Antiqui, Medii et Novi Aevi Haeresibus Vindicata* (Krisztus igaz egyházának tanításának védelme az antik, középkori és új eretnekségekkel szemben) című 1760-ban íródott főművében tárgyalta, melyben felekezeti rivalisaiként rendre a lutheránusokat, kálvinistákat és janzenistákat nevezte meg, filozófiai ellenfeleinek pedig a sztoikusokat és

---

<sup>1</sup> A tanulmány elkészítését az OTKA/NKFI K 125012-es *A descartes-i elme a gondolkodás és a kiterjedés között* című kutatási projekt támogatta.

<sup>2</sup> Peter Hersche: „Erzbischof Migazzi und die Anfänge der jansenistischen Bewegung in Wien”, *Mitteilungen des österreichischen Staatsarchivs*, 1971, 24, 280.

spinozistákat tartotta. Már a fenti körülmények is előre vetítik, hogy művének középpontjában a libertariánus kegyelemtanál és az ugyancsak libertariánus akaratszabadság-konceptióval szembeni kritikái állnak. Az írásmű érdekességét azonban nem elsősorban a benne felsorakoztatott érvek újszerűsége nyújtja, hanem éppen az, ahogy szerzőjük egy megváltozott intellektuális miliőben igyekszik adoptálni évszázadokkal korábbi álláspontokat.

Dolgozatomban annak bemutatására teszek kísérletet, hogy kegyelemtani és metafizikai eszmefuttatásai során Damiani végső soron alig-alig tesz mást, mint hogy a kései vagy barokk skolasztika gondolkodóinak álláspontjait rekapitulálja, ami azért is különös, mert az általa vitatott téziseket legfőbb ellenfelei már az 1713-as, ún. *Unigenitus bullát* követően visszavonták. A traktátus célja ennél fogva sokkal inkább egyházpolitikainak tekinthető, semmint olyan adaléknak, mely egy korábbi évszázad racionális teológiai vitájához járulna hozzá érdemben. Gondolatmenetem a következő nyomvonalon halad: (1) elsőként a fent említett témákkal, az isteni kegyelem (avagy segítségnyújtás) és akaratszabadság kérdéseivel foglalkozó viták tágabb kontextusát mutatom be, mely segítségünkre lesz abban, hogy Damiani álláspontját pontosabban is pozícionálni tudjuk. (2) Ezt követően térek rá a szerző saját elgondolásainak bemutatására a *Doctrina verae Christi Ecclesiae* releváns szöveghelyei alapján. Jóllehet, okfejtései során Damiani párhuzamosan tárgyal észérveket és a szentírásból vett bizonyítékokat, gondolatmenetemben csupán az előbbieket bemutatására szorítkozom. Állításom szerint a libertariánus gondolkodók, így Molina, Suárez vagy Damiani és az ellenfeleik közötti különbség abban ragadható meg, hogy amíg a determinista-kompatibilista frakció tagjai Istennek a világ eseményeiben való *oksági közreműködését* (*concursum*), megengedő tevékenységét (*permissio*) és a és az isteni *kegyelmet* vagy *segítségnyújtást* (*auxilium*) különböző oksági folyamatokként írták le, a libertariánus-inkompatibilista szerzők mindössze egyetlen oksági folyamat létét ismerték el, és – kimondva vagy kimondatlanul – úgy vélték, hogy a *concursum*, a *megengedő tevékenység* és a *segítségnyújtás* szavak ugyanazon oksági folyamatra referálnak, különbségük pedig abban áll csupán, hogy különböző aspektusokból ábrázolják azt. A kései skolasztika libertariánus-inkompatibilista szerzői ezen distinkciónak köszönhetően úgy menthették meg az akarat eredendő *közömbösségének* (következésképpen pedig szabadságának) eszméjét, hogy eközben nem kényszerültek tagadni az isteni kegyelem vagy segítségnyújtás meglétét (mely által pedig elkerülhették a pelagianizmussal kapcsolatos esetleges vádak). Molina és Suárez mellett – értelmezésem szerint – a velük legtöbbször összhangban lévő Damiani vonatkozó szöveghelyei is a fenti állítást

igazolják, mely körülmény pedig arra világít rá, hogy ez – a legtöbbször kimondatlan – distinkció széleskörben elfogadott és alkalmazott lehetett a libertariánus racionális teológia képviselőinek köreiben.

Az Isteni segítségnyújtással és akaratszabadsággal kapcsolatos elméletek tágabb kontextusa

Legkésőbb a reformáció kezdete óta az isteni *segítségnyújtás* (*auxilium*) vagy *kegyelem* (*gratia*) természetének (a továbbiakban: *segítségnyújtás*), valamint az emberi akaratszabadság belőle következő lehetőségfeltételeinek meghatározása bizonyult az egyik legégetőbb teológiai kérdésnek Európában. Ez az állítás azonban nemcsak a reformáció tágabb kontextusára vonatkozóan volt igaz, hanem a katolikus egyházon belül is határozott törésvonalak rajzolódtak ki a fenti problémát illetően.

Az isteni *segítségnyújtás* kérdése körül kirajzolódó vitáknak alapvetően két enyészpontja különíthető el. Egyrészt (a) annak kérése bizonyult problematikusnak, hogy a *segítségnyújtás* szükséges és/vagy elégséges feltételét képezi-e annak, hogy a teremtmények akarata szabadon irányuljon a jóra vagy a rosszra (végső soron pedig alkalmas-e az emberi üdvösség kieszközlésére). Másrészt pedig az egyes vitapartnereknek (b) abban a kérdésben nem sikerült egyezsége jutniuk, hogy a fent említett isteni kegyelem vajon minden emberre kiterjed-e, vagy csupán kiválasztottak egy csoportjára korlátozódik.

Hagyományosan három válaszlehetőség merülhetett fel az utóbbi két probléma kapcsán: (1) az első értelmében emberi akarat önnön erejéből is képes a jóra irányulni, melynél fogva nincs szüksége semmilyen isteni segítségnyújtásra (ahogy azt kiváltképp a pelagiánusok vélték). Ez a libertariánus megoldás filozófiai értelemben kétségtől kecsegtető lehet, teológiai szempontból azonban nyitva hagyja azt a nem elhanyagolható kérdést, hogy a posztlapszariánus ember hogyan lehet képes akaratát önnön erejéből is a jóra irányítani valamint üdvözülni ezáltal. Akik emiatt az isteni segítségnyújtást a jócselekedetek és az üdvözülés szükséges feltételének tartották, azok vagy azt állították, hogy (2.a) az egyetemes természetű, vagyis Isten minden embernek felajánlja segítségét, illetve olyanokat is (ilyenek a jelen dolgozat homlokterében álló libertariánus gon-



dolkodók), akik szerint (2.b) csupán kiválasztottak egy szűk csoportja rendelkezhet ezzel (miként a janzenisták<sup>3</sup> vagy kálvinisták vélték).

A kegyelemtani meggyőződések ezen sokfélesége – értelemszerűen – eltérő álláspontokat eredményezett az emberi szabad akarat és a felelősségtulajdonítás lehetőségfeltételeit illetően is, melynek következtében három olyan fontosabb vita is zajlott a korszak során, melyek az akarat *libertariánus* vagy *determinista*, *inkompatibilista* vagy *kompatibilista* értelmezése körül dúltak. Ezek időrendben az (1) ún. *baianizmus-vita* (1552–1567), (2) a *De Auxiliis-vita*<sup>4</sup> (1582–1607), és a (3) *janzenizmus-vita* voltak.<sup>5</sup>

---

<sup>3</sup> A janzenista Blaise Pascal például *Vidéki leveleiben* azon libertariánus nézetei marasztalja el jezsuita vitapartnereit, miszerint, jóllehet az isteni *segítségnyújtás* szükséges feltételét képezi cselekedeteinknek, (1) Isten válogatás nélkül, minden ember számára elérhetővé teszi *auxiliumát*, (2) ki-ki szabad döntése révén fogadhatja vagy utasíthatja el azt: „az elégséges kegyelemre vonatkozó vitapont abban áll, hogy a jezsuiták azt állítják, van egy általános, mindenkinek megadatott kegyelem mely a szabad akaratnak (*libre arbitre*) annyira alá van rendelve, hogy az utóbbi tetszése szerint foganatossá (*efficace*) vagy hatástalanná (*inefficace*) teszi Isten bárminemű újabb segítsége (*secours*) nélkül, és anélkül, hogy bármi is hiányozna az akarat számára ahhoz, hogy hatékonyan cselekedjen; éppen azért hívják elégségesnek, mert elégséges ahhoz, hogy cselekedjen”. Blaise Pascal: *Vidéki Levelek* (Rácz Endre ford.). Budapest, Palatinus, 2002, 17–18. (Az eredeti fordítást némiképp módosítottam: S. Á.).

<sup>4</sup> Robert Joseph Matava: *Divine Causality and Human Free Choice: Domingo Báñez, Physical Premotion and the Controversy De Auxiliis Revisited*. Leiden, Brill, 2016, 18.

<sup>5</sup> Az ún. *baianizmus-vita* (1552–1567) során egy németalföldi katolikus teológus, Michael Baius (1513–1589) keltett széleskörű megrökönyödést kegyelemtani nézeteivel: elgondolása szerint ugyan az akarat „a léleknek olyan mozgása” amit „semmi sem kényszerít (*cogente nullo*) arra, hogy elutasítson vagy megkívánjon valamit (Baius: *Opera*. Köln, 1696, 75), mindez mégsem ad okot különösebb ünneplésre, mivel ennek értelmében ugyanúgy szabadságunkban áll bűnös cselekedetek elkövetése, ahogyan helyes cselekedeteké is. Baius szerint az akarat ezen szabadsága legutóbb a bűnbeesést megelőzően volt üdvözlendő állapot, amikor is az emberek – akaratuk romlatlansága folytán – még *kevésbé voltak hajlamosak* arra, hogy helyes cselekedetek helyett a bűnt válasszák (vagy ahogy egyik 18. századi olvasója, Jean-Baptiste Du-Chesne parafrázálta Baius elgondolását, „az ember ekkor még képes volt, még hozzá könnyedén (*avec facilité*) arra, hogy a törvényt kövesse, a bűntől pedig tartózkodjék” (Du-Chesne: *Histoire Du Baianisme Ou De L'Heresie De Michel Baius*. Douay. Jacques-Francious Willervar, 1731, 56).

Baius álláspontja eddig a pontig nem sok forradalmi újítást tartalmaz, mégis érdemes közelebbről szemügyre vennünk. A fenti megfogalmazások ugyanis véletlenül sem azt

---

kívánják sugalmazni, hogy romlatlan állapotában az akarat képtelen lett volna a bűn mellett dönteni (ezzel szemben ugyanis könnyen felhozható volna az az ellenvetés, hogy az akarat valójában nem is volt szabad, ha szükségképpen a jót választotta). A megfogalmazások háttérében ezért sokkal inkább az akarat *közömbösségének (indifferentia)* kérdése bujkál: *Szentenciáskönyvének* XXV. distinkciójában például már Petrus Lombardus is úgy fogalmazott, hogy az ember akarata egyaránt szabad volt a bűnbeesés előtt, és az maradt a sajnálatos eseményt követően is, ám míg a bűnbeesés előtti ember rendelkezett „a bűn el nem követésének képességével (*posse non peccare*)”, addig a bűnbeesés után többé nem rendelkezett (vagy nem automatikusan rendelkezett) vele (Petrus Lombardus: *Exposito Brevis Magistri Sententiarum*. Salamanca, 1635, 179). A „bűn el nem követésének képessége” azonban, miként azt – szomorú kötelességének eleget téve – Petrus is kénytelen kihangsúlyozni, a legkevésbé sem azonos „a bűnre való képtelenséggel (*non posse peccare*)”, mely utóbbi valóban azt jelentené, hogy a bűnbeesés előtti ember szükségképpen mindig a jót választotta a rossz helyett (melynél fogva pedig maga a bűnbeesés ténye sem volna ellentmondásmentesen elgondolható); hanem a „bűn el nem követésének képességével” felvértezett akarat *közömbös* lesz csupán, vagyis arra lesz képes mindössze, hogy tetszőlegesen válasszon A vagy B, a jó vagy a rossz közül. Mindebből pedig egyértelműen az következik, hogy „a bűn el nem követésének képességével” fel nem vértezett akarat még csak nem is közömbös a jó vagy a rossz iránt, hanem természeténél fogva az utóbbi felé hajlik.

Amit tehát Du-Chesne kissé enigmatikusan az *avec facilité* szófordulattal ad vissza (vagyis hogy büntelen állapotában az akarat még *könnyedén* volt képes az isteni törvény követésére) nem más, mint a „*posse non peccare*” újrafogalmazása, melynél fogva nem azt kell értenünk alatta, hogy a prelapszariánus ember akarata még képtelen volt a bűnt választani, vagy akár hajlamosabb lett volna a jóra, hanem azt csupán, hogy közömbös volt.

Baius álláspontja pedig ezen a ponton vált erősen problematikussá bizonyos kortársai szemében, mivel úgy vélte, isteni segítségnyújtás vagy kegyelem híján az ember akarata még csak nem is közömbös, hanem sokkal inkább a bűn felé hajlik. Mindezt pedig a szabadság fogalmának kettős felosztása révén fogalmazta meg: (1) a bűnbeesés előtti szabadságot (amit ő a *szükségszerűségtől való szabadságnak* nevez) ennek értelmében úgy határozza meg, hogy „annak, aki akar valamit, hatalmában áll (*habet in sua potestate*), hogy amit akar, azt ne akarja, vagy fordítva, hogy amit nem akar, azt akarja” (Baius: *Opera*. Köln, 1696, 76). A (2) bűnbeesést követő szabadság lényege ezzel szemben (amit Baius a *szolgaságtól való szabadságnak* nevez) külső kényszerektől és a rosszra való hajlandóságtól való mentességben ragadható meg szerinte: „[a]z akaratot más értelemben nevezik szabadnak akkor, ha semmilyen szolgaságtól nem függ az, amit akar vagy tesz, ahogy a hétköznapi életben is azt mondják szabadnak, akit semmilyen szolgaság igája nem szorongat. A szolgaságot pedig vagy a nem kívánt szükség hozza létre (és ekképpen azok is szolgának minősülnek, akik a jót félelemből cselekszik meg), vagy pedig a léleknek az a bűnös és ostoba hajlandósága, melytől senki nem képes önmagát

A fenti vitákban részt vevő *libertariánusok* jellemzően *inkompatibilisták* voltak, vagyis úgy tartották, hogy akaratunk akkor, és csakis akkor tekinthető szabadnak, ha semmilyen előzetes determináció nem befolyásolja annak választásait; eközben a *deterministák* jellemzően *kompatibilista* álláspontra helyezkedtek, és úgy vélték, hogy a determináció bizonyos fajtái vagy bizonyos mértéke igenis összeegyeztethető a szabad akarat eszméjével. A vitázó felek jellemzően egyetértettek abban, hogy akaratunk hatékonyságának szükséges feltételét képezi Istennek a világ eseményeiben való *oksági közreműködésére* (*concursum*) valamint megengedő tevékenysége (*permissio*) továbbá a kompatibilisták mellett (látszólag) az inkompatibilisták is elismerték, hogy az isteni *segítségnyújtás* (*auxilium*) ugyancsak szükséges ahhoz, hogy akaratunk hatékonyan akarhassa a jót.

Damianinak a fenti kontextusban való pozícionálása egyszerre segíthet megértenünk törekvéseinek célját, de el is homályosíthatja azokat: nem kétséges, hogy Damiani a kora modern libertariánus szerzők nyomdokain halad, de arról sem szabad megfeledkeznünk, hogy a fentebb vázolt viták nagy része a 18. századra már a múlt részét képezte csupán.

---

felszabadítani (*se quis eximere non potest*)” (Baius: *Opera*. Köln, 1696, 76). A problémát az okozta tehát, hogy míg a szabadság első fogalmának értelmében (vagyis a bűnbeesés előtt) az emberi akarat közömbösnek volt mondható, addig a ténylegesen fennálló körülményei között az ember nem lehet képes megváltani magát a külső kényszerek és az általuk előidézett rossz hajlamok okozta szolgaságtól. A *szolgaságtól való szabadság* koncepciójával tehát egy kvázi-Hobbesiánus (vagyis *kompatibilista*) felelősségelmélethez jutott el Baius, melynek értelmében felelősek vagyunk minden olyan cselekedetért, amit (a) végrehajtottunk, és (b) végre is akartuk hajtani, függetlenül attól, hogy az adott akarat esetleg előzetes determináció révén jött létre elménkben (Joseph Sollier: „Michael Baius”, In: Charles Herbermann (szerk.): *Catholic Encyclopedia*. 1912, 209–212). Éppen ezért nevezi Baius szolgálknak mindazokat, akik „akik a jót félelemből cselekszik meg”, mert a büntetéstől való félelem legfeljebb egy rossz cselekedet megakadályozására elegendő csupán, ahhoz azonban semmiképpen sem, hogy az adott cselekedetet ne akarjuk végrehajtani. Ha pedig a külső kényszerek hatására immár habitusainkká vált az, hogy a jó helyett a rosszat választjuk – márpedig Baius szerint igenis ez a helyzet – akkor az isteni kegyelem a jó cselekedetek (többségének) szükséges feltételévé válik. Mindez pedig nyilvánvalóan elfogadhatatlan volt Baius libertariánus kritikusai számára, akik szerint valaki akkor tekinthető csupán felelősnek cselekedeteiért, ha előzetes determinációtól mentesen, bármikor szabadon választhatja A-t vagy B-t. Baius tételeit V. Pius pápa hivatalosan is elítélte 1567-ben, a későbbiekben mégis hasonló kérdések álltak az ún. *De Auxiliis-vita* (1582–1607), és a (3) *janzenizmus*-vitát keresttüzében is.

Damiani János kegyelemtani meggyőződései az előbb említett taxonómia (2.a) pontjában megfogalmazott nézetekkel mutatnak rokonságot, melynek értelmében az isteni segítségnyújtás egyetemes természetű, vagyis minden emberre kiterjed. Szerzőnk a *Doctrina verae Christi Ecclesiae* vonatkozó fejezetében ezt nyíltan ki is mondja („Isten minden embernek megadja az üdvözüléshez szükséges kegyelmet”), mely meggyőződését nyíltan a kálvinisták és a janzenisták nézeteivel véli ellentétesnek.<sup>6</sup> Damiani álláspontja e tekintetben egyértelműen tükrözi Molina és Suárez korábbi meglátásait, akik ugyancsak úgy vélték: Isten minden ember számára felajánlja segítségnyújtását, melyet a hit által fogadhatnak el, vagy annak megtagadása által utasíthatnak vissza.<sup>7</sup>

Damiani szerint ugyanis, ha az isteni kegyelem csak kiválasztottak egy szűk csoportjára terjedne ki, az ellenkezne Isten igazságosságának eszméjével, mert, mint mondja: „Minden ember köteles betartani az isteni törvényeket (*praecepta divina*): nem lehetnek azonban képesek az isteni törvényeket Isten kegyelme nélkül követni, mivel azok célja természetfölötti (*quia tendunt in finem supernaturalem*). Ahhoz tehát, hogy képesek legyenek betartani [ezen törvényeket], szükségük van a kegyelemre, Isten pedig a szükséges dolgokban mindig rendelkezésükre áll (*Deus autem in necessariis nunquam deest*).”<sup>8</sup> Közelebbről megvizsgálva a dolgot azt láthatjuk, hogy álláspontjával Damiani már-már a pelagianizmus határait súrolja, mivel az isteni kegyelem szükségessége mellett felhozott egyetlen – és nem túl meggyőző – érve az, hogy az isteni törvények természetfölötti célokra (értsd: az ember üdvözítésre) irányulnak. A felettébb furcsa megfogalmazás ugyanakkor éppen azt a kulcsfontosságú kérdést kendőzi el, hogy az isteni segítségnyújtás híján lévő ember képes lehet-e egyformán választani a *jó* és a *rossz* közül, vagy ezesetben netalán hajlamosabb az utóbbira. Egy későbbi fejezetben minderről annyit árul el a szerző, hogy ha valaki esetleg mégsem képes az üdvözülésre – miként a keresztleetlen csecsemők vagy a pogányok –, az csakis *járvulékos módon* (*est per accidens*) lehetséges, vagyis akkor, ha egy adott személy ellene szegül az Isten által megparancsolt *általános törvénynek* (*lex ordinarius*) (Damiani 1760, 40). Ezen álláspont mögött is nyilvánvalóan az – az

---

<sup>6</sup> Damiani: *Doctrina Verae Christi Ecclesiae*. Pozsony, Johannes Michael Landerer, 1760, 38.

<sup>7</sup> Esposito: Suárez and the Baroque Matrix of Modern Thought. In: Victor Salas, Robert Fastiggi (szerk.): *A Companion to Francisco Suárez*. Leiden, Brill, 2014, 124–147.

<sup>8</sup> Damiani: i. m. 38.

előbb említett – szemipelagiánus kegyelemtani megfontolás húzódik meg, miszerint Isten mindenkinek felajánlja a kegyelmét, ezt azonban ki-ki akarata szerint visszautasíthatja. „Mert ha Isten az igazak és a bűnösök (*iustos et iniustos*) fölött egyaránt felkelti Napját, akkor az nem a Nap hibája, ha valaki szemét becsukva ellenkezik attól, hogy élvezze (*frui*) a Nap sugarait, hanem azé, aki becsukta szemeit, ennél fogva pedig senki nem mondhatná azt, hogy a Nap haszontalan: ugyanez mondható el az elégséges kegyelemről”<sup>9</sup>

Damiani elismerte tehát, hogy az isteni segítségnyújtás mindenkire kiterjed, azt azonban tagadta, hogy ez az emberi akaratba áramolna be, mint ahogy azt is, hogy bárkinek is szükségszerűen determinálná az akaratát: ki-ki szabadon döntheti el, hogy a hitet és az isteni törvények betartását választja-e, vagy pedig az ellenkező módon jár el.<sup>10</sup> Mindez annak köszönhető, hogy Isten az akaratukhoz képest külsődleges dolgokat ajánl fel az embereknek,<sup>11</sup> oksági szerepe tehát abban merül ki, hogy egyfajta morális determinációt fejt ki irányukban,<sup>12</sup> amit

---

<sup>9</sup> I. m. 39.

<sup>10</sup> I. m. 39–40.

<sup>11</sup> Molina és Suárez hasonlóképp úgy véli, hogy Isten képes az „érzékeink számára kíváncsi dolgokat felajánlani” nekünk és ugyancsak elfogadták azt az állítást, miszerint olyan változásokat is képes előidézni a teremtmények testében, melyek akaratukat egy meghatározott tárgyra irányítják, azt mégis tagadták, hogy ezen teremtmények akarata az isteni közreműködés révén egyre determinálódna, az akarat ugyanis szabadon cselekedhet szerintük vagy nem cselekedhet akkor is, „ha a cselekvéshez szükséges minden feltétel fenn is áll” (*omnibus requisitis positis*) (Francisco Suárez: *Opera Omnia Tomus Vigésimus Quintus*. Paris, 1861, 585). Szerintük tehát egyáltalán nem az isteni segítségnyújtás megléte vagy nemléte a döntő szempont egy adott választás során (azzal amúgy is rendelkezik minden teremtmény), hanem kizárólag az egyes teremtmények szabadon működő fakultásai tekinthetőek felelősnek döntéseikért.

<sup>12</sup> Morális determináció alatt két, némiképp eltérő dolgot is érthetünk: az egyik értelmében nem annyira az erkölcsiségre, mintsem a *szokásra* vagy *megszokásra* utal (etimológiai gyöke a latin *mos* kifejezés). Ez a *szokás* vagy *megszokás* ugyanis az, ami bizonyos események végrehajtását vagy bekövetkeztét valószínűvé vagy valószínűtlenné teszi. Annak oka azonban, hogy ez a fajta determináció mégsem szükségszerűen fejt ki hatását, az emberi akaratban keresendő (és emiatt van egyáltalán köze ennek a fogalomnak az erkölcsiséghez). „Egy okot két értelemben nevezhetünk morálisan hatónak. Olykor csak azért nevezünk morálisnak egy okot, mert szabadon hoz létre okozatot, ebben az értelemben pedig nem teljesen különbözik az általában vett fizikai októl (*physica generatim sumpta*) [...], hanem csak a természetileg vagy szükségszerűen cselekvő októl különbözik; amikor tehát az akarat szabadon szeret valamit, akkor ő maga a valódi és fizikai oka annak a szeretet-



azonban ki-ki vissza is utasíthat. „Isten minden ember végett teremtette az eget és a földet; az evangéliumi törvényt mindenkinek a rendelkezésére bocsájtotta: mindenki végett írta elő a szentségeket; mindenkinek megparancsolta az evangélium hirdetését; mindenkit a bűnbánatra hív; mindenkiért adta oda az egy-szültöttét; mindenki számára megadja az üdvözüléshez szükséges utat (*media*).”<sup>13</sup>

Az isteni *közreműködés* (*concursus*) természete Damiani szerint

Amit eddig láthattunk (miszerint az *isteni segítségnyújtás* nem az akaratba áramlik, és nem is szükségképpen determinálja azt) egyaránt igaz lesz az *isteni közreműködésnek* (*concursus*) nevezett oksági beáramlásra is. A *concursus* fogalmát leginkább „hozzájárulásnak” vagy „közbenjárásnak” szokás fordítani, mely azonban sokszor félrevezető, emiatt pedig célszerűbb isteni „közreműködésnek” vagy „együttműködésnek” magyarátanunk. A konkurrentisták szerint ugyanis Isten okságilag közreműködik minden egyes világi esemény létrehozatalában, és ez az, amit *isteni közreműködésnek* nevezünk.<sup>14</sup> Ugyanakkor mind a libertariánus Suárez, mind pedig Damiani úgy tekintettek az *isteni közreműködésre*, mint ami alárendelődik az emberi szabad akaratnak: amikor

---

nek, amit morálisan avagy szabadon hoz létre magában. Más értelemben használjuk viszont a morális ok kifejezést akkor, amikor teljességgel megkülönböztetjük a fizikai októl, és azt mondjuk, hogy nem igazából önmaga révén hoz létre okozatot, morálisan viszont olyan színben tűnik fel, hogy neki tulajdonítható az okozat: miként a tanácsadást, mint okot, a kérést, mint okot, valaminek a meg nem akadályozását, mint okot morális oknak szabad és kell mondanunk.” Suárez: i. m. 585.

<sup>13</sup> Damiani: i. m. 39.

<sup>14</sup> Suárez szerint például bármilyen okozat létrehozatalának hét szükséges feltétele létezik, és ezek között szerepel az isteni közreműködés is: (1) az ok megfelelő hatóerővel kell hogy rendelkezzen; (2) az oknak olyan tárggyal kell rendelkeznie, mely képes elszenvedni az ok által kifejtett hatást (vagyis egy vizuális inger hatástalan marad mindaddig, amíg nem áll rendelkezésére egy olyan szerv, ami képes azt befogadni); (3) ha az ágens és a tárgy között közvetítő helyezkedik el, annak nem szabad az okozás útjába állnia; (4) hogy az okkal ne álljon szemben egy vele azonos vagy nála még nagyobb erővel rendelkező, ellentétes irányú ok, mivel ez ugyancsak megakadályozná az okozás végbemenetelét; (5) a tárgynak olyan állapotban kell lennie, hogy képes legyen hatást elszenvedni; (6) az oknak már determinálnak kell lennie, vagyis képesnek kell lennie az okozásra; (7) szükség van az isteni közreműködésre (Suárez: i. m. 688–689).



akaratom A-ra irányul, Isten oksági beáramlása (rendszerint) lehetővé teszi<sup>15</sup>  
A megvalósulását.<sup>16</sup>

[...] ténylegesen is biztos és csalhatatlan tény, hogy ülök és írok, és hogy a lehető leghababban teszem ezt: Isten az eljövendő jó és rossz cselekedeteinket öröktől fogva, biztosan és csalhatatlanul előre tudja, mivel öröktől fogva rendelte el rendelete (*decreto concomitante*) által, hogy az időben szabad akaratunkkal együtt, tetszésünk szerint valósuljanak meg [ezek a cselekedetek], úgy, hogy közben közreműködését társítja (*concurso concomitante*) ahhoz, amire akaratunk elhatározta magát.<sup>17</sup>

A fenti passzus – szempontunkból – két fontosabb állítást tartalmaz: azt, hogy (1) az isteni közreműködés Damiani szerint is valóban szükséges feltételét képezi cselekedeteinknek, valamint, hogy (2) a közreműködés révén megnyilvánuló oksági folyamat nem az okba (ti. akaratunkba), hanem az okozatba áramlik be. Vagyis: ha fel akarom emelni a kezem, és a kezem felemelkedik, az utóbbiban

---

<sup>15</sup> „Úgy gátolta meg Isten a tűz működését, hogy megtagadta a tűztől önnön oksági közreműködését (*concursum suum*), vagyis azért, hogy nem töltötte belé saját erejét a tűzzel való együttműködéshez; ez pedig egy az ahhoz való szükséges feltételek közül, hogy a tűz cselekedni tudjon. Nem azt érte el tehát Isten, hogy a tűz minden szükséges körülmény fennállásának ellenére se cselekedjen, hanem elvett ezek közül [a szükséges feltételek] közül valamit. Mert ha Isten úgy határozott volna, hogy amennyire tőle telik, együttműködik vele, és meghagyott volna más szükséges okokat teljesnek (*integras*), akkor nem lett volna képes ezt az eseményt meggátolni; ez ugyanis azt foglalja magában, hogy Isten bármilyen ellentétes hatóok híján vagy netán segítségének avagy hathatós szükségszerűségének megtagadása által vesz el olyasmit, ami természetszerű” (Suárez: i. m. 692–693).

<sup>16</sup> Fontos ugyanis leszögeznünk, hogy mindez csak okságelméleti szempontból igaz, kegyelemtani szempontból ugyanis furcsa volna azt mondanunk, hogy „Isten kegyelméből vétkezünk” (függetlenül attól, hogy okságelméletileg mégis ez a helyzet). A bűnről például azt állítja Molina, hogy eredete az emberi akaratban van, véghezvitele azonban nyilvánvalóan nem volna lehetséges Istennek valamilyen oksági beáramlása nélkül. A vonatkozó szöveghelyen ugyan gondosan igyekszik kerülni a *concursum* kifejezést, az általa használt *permissio*, avagy megengedő tevékenység azonban egyértelművé teszi, hogy az isteni közreműködés ténye a bűnös cselekedetek esetében is fennáll, még akkor is, ha – Molina teodíceája szerint – Isten csak azért enged meg bizonyos bűnös cselekedeteket, hogy tanuljunk belőlük, vagy hogy egy még nagyobb baj bekövetkezését sikerüljön elhárítanunk ezek által.

<sup>17</sup> Damiani: i. m. 50.

biztosan szerepet játszik az isteni közreműködés (hiszen az minden okozás – egyik – szükséges feltétele). Damiani szerint ráadásul az *istenti közreműködés* oksági hatása nem az akaratomba áramlik be, hanem a kezemben található izmokba, vagy esetleg a kezem felemelkedéséhez szükséges külső tényezőkbé.

Isten felelőssége az emberi bűnökben, avagy a megengedő tevékenység (*premissio*) fogalma

Függetlenül azonban attól, hogy Isten oksági beáramlása az okba vagy az okozatba irányul-e, mindenképp válaszra vár a teodícea problémája: ez ugyanis azt jelenti, hogy a világban megtalálható rosszért (legalábbis részben) Isten a felelős. A dilemma ráadásul már csak azért is feloldásra szorul, mert az eredendő bűn kapcsán Damiani nyíltan ki is mondja, hogy elkövetése nem történhetett volna meg Isten oksági közreműködése nélkül: „Mert pedig az emberi akarat szabadon határozta el magát a bűnre, Isten nem volt képes ellenállni azon rendeletének, hogy közreműködésével (*concurso*) közre akarjon működni ezen cselekedetben: az emberi akarat lett volna képes megakadályozni ezt az elrendelést és közreműködést azzal, ha nem határozta volna el magát a bűnre”.<sup>18</sup> A kissé nehézkes nyelvezetű passzusból a következő állítások mindenképp könnyedén kiolvashatók: (p1) Isten elrendelése az volt, hogy közreműködjön az emberi akarat által elhatározott cselekedetek megvalósításában; (p2) az eredendő bűn elkövetése során az ember a bűnt választotta; (C) Isten, közreműködése révén részt vett az eredendő bűn elkövetésében.

Damiani egy külön fejezetet szentel a fent nevezett problémának, ahol is kijelenti – a fentiek ismeretében talán meglepő módon –, hogy „Isten nem létrehozója (*auctor*) vagy oka (*causa*) a bűnnek”,<sup>19</sup> meggyőződése szerint ugyanis „Isten maga a határtalan jóság (*bonitas infinita*), aki a legnagyobb utálattal viseltetik a bűn iránt (*peccatum summo odio habet*), a legszigorúbban megtiltja azt, és a legsúlyosabb büntetésekkel sújtja úgy ebben, mint a másik életben [...]”<sup>20</sup> Mit is jelent azonban mindez? Az ugyanis, hogy Isten „a legnagyobb utálattal viseltetik a bűn iránt”, és hogy „megtiltja” azt, még közel sem jelenti azt, hogy olykor ne működné közre benne okságilag. Mindez ráadásul azt a

---

<sup>18</sup> I. m. 48.

<sup>19</sup> I. m. 42.

<sup>20</sup> I. m. 42–43.

kérdést is nyitva hagyná, hogy ha Isten nem működne közre a bűn létrejöttében, akkor az nem is létezhetne a konkurrentisták alapvetése szerint.

A szerző ezért invokálja a kései skolasztika szótárában ugyancsak gyakran felbukkanó *megengedő tevékenység* (*permissio*) fogalmát. Ez éppen azt volna hivatott megmagyarázni, hogy miként mehetnek végbe dolgok isten *akarata nélkül*, ám, mint látni fogjuk, az isteni akarat hiánya nem vonja maga után az isteni közreműködés hiányát. Damiani – máskülönben bravúros – érve eleve nem is azt akarja bizonyítani, hogy Isten ne működne közre okságilag a bűnben, hanem annak állítására szorítkozik csupán, hogy Isten akarata nem a bűnre irányul a bűnben való oksági közreműködés közben. A *megengedő tevékenység* azonban az ő beszámolójából sem tűnik distinkt aktusnak az *isteni közreműködés*hez képest, mivel az előbbi sajnos implikálni látszik az utóbbit. Damiani egyrészt azt állítja, hogy a *közreműködés* során Isten akarata magára az okozatra (ti. az erkölcsileg jó cselekedetekre) irányul, míg a *megengedő aktusa* során Isten nem az okozatot akarja, hanem csak magát a megengedést. Másrészt különbséget tesz Isten akaratlagos aktusai (*ut volens*) között, míg a megengedő tevékenységről azt állítja, hogy az sem Isten akarata ellenére való (*ut nolens*), hanem mindössze az adott cselekedet nem egyezik Isten akaratával (*non volens*). Érdekes hosszabban idéznünk a vonatkozó passzust: „Mivel egy második bűn megengedése (*permissio*) gyakran valamely első bűn miatti büntetés, Isten pedig képes arra, hogy meg akarja engedni a bűnt (*potest velle permittere peccatum*), mivel a bűn megengedése erkölcsileg nem rossz, és nem is bűnös cselekedet”.<sup>21</sup> A fentiek azonban – miként azt Damiani maga is belátja – azt eredményeznék, hogy a világban Isten akaratával ellentétes dolgok is végbemehetnek, ami pedig a mindenhatóságának eszméjét sérti.

Ha Isten megengedi a bűnöket, akkor azt vagy akaratlagosan (*permittit ut volens*), vagy pedig akaratlanul (*ut nolens*) teszi. Ha a második [helyzet áll fenn], akkor [Isten] nem mindenható, ha az első, akkor a bűnök Isten akarata szerint jönnek létre. [Válasz:] Isten akaratlagosan engedi meg a bűnöket, és mégsem Isten akaratával jönnek létre a bűnök (*volente Deo non fiunt peccata*), hanem úgy, hogy Isten nem akarja azokat (*Deo non volente*). Más ugyanis a bűn, és más a bűn megengedése. A bűn rossz, a megengedés pedig jó. Isten a bűn megengedését akarja, és ez történik Isten akaratából. A bűnt igazából nem akarja, ezért az nem

---

<sup>21</sup> I. m. 44.

Isten akaratából történik. Ha azt mondod: ha a bűn nem Isten akaratából jön létre, akkor Isten akarata ellenére történik (*Deo nolente*). [...] De nem Isten akaratából történik (*Deo non volente*), mivel az akarás, és az akarattal ellenkezés között van egy középút, tudniillik a nem akarás (*Sed fit deo non volente, quia inter velle et nolle, datur medium, scilicet non velle*).<sup>22</sup>

A megengedő tevékenység lényege mindezek értelmében tehát az, hogy Isten nem gördít akadályokat egy adott cselekedet megvalósítása elé akkor sem, ha azok helytelenek, akarata azonban mégsem irányul rájuk.

## Összegzés

Gondolatmenetünk során azt igyekeztünk bemutatni, hogy Damiani (Molina és Suárez nyomán) Isten oksági beáramlásainak a fentebb tárgyalt három fajtáját (*auxilium*, *concursus* és *permissio*) természetét tekintve azonos oksági folyamatokként írta le, és közöttük legfeljebb névleg tett különbséget.

Különös körülmény azonban, hogy a szerző, miközben rekapitulálja elődei-  
nek közel kétszáz évvel korábbi álláspontjait, ezekhez vajmi kevés újdonságot társít. Ráadásul az olvasó csodálkozását csak még tovább növeli az a tény, hogy az értekezés megírásának időpontjában Damiani politikai és teológiai ellenfelei, a janzenisták már rég visszavonták legfontosabb vonatkozó téziseiket,<sup>23</sup> és a 18. század második felében már főleg egy politikai és társadalmi reformokat sürgető mozgalomként tartották őket számon. Míg ugyanakkor a francia janzenisták egy markánsan anti-abszolutista csoportosulást alkottak<sup>24</sup> (mely szemléletmód már alapítójuk 1634-ben Richelieu ellenében írt, *Mars Gallicus* c. munkájában

---

<sup>22</sup> I. m. 44.

<sup>23</sup> A Cornelius Jansen *Augustinus* c. munkájából merített, ún. „öt állítást”, melynek értelmében (1) az ember nem lehet képes az isteni segítség nélküli üdvözülésre, (2) az isteni segítségnek az ember nem lehet képes ellenállni, ha egyszer felajánlotta neki Isten, (3) a jócselekedetek miatti érdemekhez nincs szükség szabad akaratra, hogy (4) az isteni segítség befogadását is az emberi akarattól tették függővé, mely (5) ugyanakkor mindenki számára felajánlatik.

<sup>24</sup> Balázs Péter: „Valóban abszolút volt-e a francia abszolút monarchia?”, *Aetas*, 2004, 19, 148–161; Cathrine Maire: *De la cause de Dieu à la cause de la nation: le jansénisme au XVIIIe siècle*. Paris, Gallimard 1998.

is fellelhető), az osztrák janzenisták ahelyett, hogy megkérdőjelezték volna az uralkodóház legitimitását, épp a fennálló renden belül kezdtek el szert tenni befolyásos pozíciókra.<sup>25</sup>

Ismervén tehát Damianinak az udvarnál való kegyvesztettségét (mely kegyvesztettség nem kis részben a janzenisták térnyerésének tudható be), egyáltalán nem kizárt, hogy a nagyrészt ellenükben írott traktátusnak már a célja sem az volt, hogy újszerű érvekkel semmisítse meg szerzője ellenfeleit, hanem a *Doctrina* sokkal inkább olvasandó egy, a császári udvaron belüli egyházpolitikai csatározások terjedelmesebb röpirataként.

### Irodalom

Baius, Michael: *Opera*. Köln, Balthasar ab Egmont ac Sociovium, 1696.

Balázs Péter: Valóban abszolút volt-e a francia abszolút monarchia? *Aetas*, 2004, 19, 148–161.

Damiani, Johannes: *Doctrina Verae Christi Ecclesiae*. Pozsony, Johannes Michael Landerer, 1760.

Du-Chesne, Jean-Baptiste: *Histoire Du Baianisme Ou De L'Heresie De Michel Baius*. Douay, Jacques-Francis Willervar, 1731.

Esposito, Constantino: Suárez and the Baroque Matrix of Modern Thought. In: Victor Salas, Robert Fastiggi (szerk.): *A Companion to Francisco Suárez*. Leiden, Brill, 2014. 124–147.

Forgó András: A katolikus felvilágosodás a német nyelvű történetírásban. *Világtörténet*, 2014, 4, 2, 239–265.

Hersche, Peter: Erzbischof Migazzi und die Anfänge der jansenistischen Bewegung in Wien. *Mitteilungen des österreichischen Staatsarchivs*. 1971, 24, 280–309.

Lombardus, Petrus: *Exposito Brevis Magistri Sententiarum*. Salamanca, 1635.

---

<sup>25</sup> Forgó András: „A katolikus felvilágosodás a német nyelvű történetírásban”, *Világtörténet*, 2014, 4, 2, 239–265; Hersche: i. m. 280.

Matava, Robert Joseph: *Divine Causality and Human Free Choice: Domingo Báñez, Physical Premotion and the Controversy De Auxiliis Revisited*. Leiden, Brill, 2016.

Maire, Catherine: *De la cause de Dieu à la cause de la nation: le jansénisme au XVIIIe siècle*. Paris, Gallimard, 1998.

Pascal, Blaise: *Vidéki Levelek*. Ford. Rácz Endre, Budapest, Palatinus, 2002.

Sollier, Joseph: Michael Baius. In: Charles Herbermann (szerk.): *Catholic Encyclopedia*. New York, Robert Appleton Company, 1912. 209–212.

Suárez, Francisco: *Opera Omnia Tomus Vigessimus Quintus*. Paris, 1861.



Hévizi Ottó:

*Stílus-e még „maga az ember”?*

A stílus-identifikálás kísérlete és az ECO-elv  
(problématörténeti vázlat)<sup>1</sup>

[Van] a kimondható és a kimondhatatlan határán egy jelenség, egy harmadik, ez a stílus.

(Manfred Frank)<sup>2</sup>

A stílusfogalom... rendszerek látens játékterét jelöli.

(K. Ludwig Pfeiffer)<sup>3</sup>

Egy elmebeteg így szólt hozzám egy alkalommal: „Doktor úr, ma éjjel szublimáttal fertőtlenítettem az egész mennyeböltöt, és mégsem találtam meg az Istent.” Többé-kevésbé mindnyájunkkal ez történt.

(Carl Gustav Jung)<sup>4</sup>

### *Style & Self*

Nemcsak a könyveknek van meg a maguk sorsa. Sorsuk van a szentenciáknak is. Egy bölcs frázis előbb sokértelművé válik; újabb és újabb értelmezői felületet nyit; kérdések táptalaja lesz. Aztán szellemi intézményként kezd működni; szó-lás-metaforaként gondolati ügyek „intézéséhez” hasznosul; így lesz alkalmas

---

<sup>1</sup> Az ELTE BTK Filozófiai Kollégiumának előadássorozatán 2019. április 2-án *Stílus és szubjektivitás* címmel elhangzott előadás teljes, szerkesztett változata.

<sup>2</sup> Manfred Frank: Wittgensteins Gang in die Dichtung. In: Manfred Frank, Gianfranco Soldati (Hrsg.): *Wittgenstein. Literat und Philosoph*. Pfullingen, Naske Verlag, 1989. 28. Idézi Lambert Wiesing: Aesthetic forms of philosophising. In: Caroline van Eck et al (eds.): *The question of style in philosophy and the arts*. Cambridge, Cambridge University Press, 1995. 120.

<sup>3</sup> K. Ludwig Pfeiffer: Produktív labilitás. A stílusfogalom funkciói. Ford. Katona Gergely. *Helikon*. 1995, XLI/ 3, 294.

<sup>4</sup> Carl Gustav Jung: *Bevezetés a tudattalan pszichológiájába*. Ford. Nagy Péter. <http://vmek.oszk.hu/02000/02007/02007.pdf> Letöltve: 2019. 06. 18.

bárminek a gondolati betájolására és eltájolására is. Azután eléri természetes végzete: az üresség, laposság bélyegét sütik rá; ellenformulái támadnak; megtagadások, szimbolikus visszavonások várnak rá. De idővel e visszavonásokat is elérik a kételyek; és épp ezek adják újabb értelmezések televényét.

Ez a sorsa Buffon 1753-as mondásának is: „A stílus maga az ember”. Ez a frázis két évszázaddal később kapta meg ellenformuláját. A szubverzió megtagadó gesztusa, mint többen említik, Deleuze nevéhez fűződik, aki 1964-es *Proust*-könyvében ezt írja: „A stílus nem az ember, a stílus maga a lényeg”.<sup>5</sup> Deleuze szerint Buffon megmaradt arisztoteliánusnak, aki a stílust „öntőformának” tekinti.<sup>6</sup>

Már jó fél évszázad telt el Deleuze visszavonó gesztusától is. Ez elég idő ahhoz, hogy távlatunk legyen átgondolni a címben foglalt kérdést. Vajon stílus-e még maga az ember; még stílusként vagyunk-e önmagunk? Ha igen, miért és hogyan; ha meg nem, úgy mennyiben és miként nem vagyunk azok?

---

<sup>5</sup> „Le style n’est pas l’homme, le style, c’est l’essence elle-même.” Lásd Gilles Deleuze: *Proust*. Ford. John Éva. Budapest, Atlantisz, 2002, 52. Egy másik helyen: „a stílus sohasem az ember, hanem mindig a lényeg sajátja (nem-stílus)”. I. m. 167. A deleuze-i frázisra kifejezetten a buffoni szentencia ellenformulája gyanánt reflektál, többek közt, Jean-Jacques Lecercle: *Deleuze and Language*. London, Palgrave Macmillan, 2002, 219. Ronald Bogue: *Deleuze on Literature*. New York, London, Routledge, 2003, 39. Carol J. Murphy: *The Gift of Time*. Reading Beckett Reading Deleuze Reading Proust. In: Mary Bryden, Margaret Topping (eds.): *Beckett’s Proust / Deleuze’s Proust*. London, Palgrave Macmillan, 2009. 152. Marie-Dominique Garnier: V for style. Gilles Deleuze on a mobil cups. In: Ivan Callus et al. (eds.): *Style in Theory. Between Literature and Philosophy*. London, Bloomsbury, 2013. 267.

<sup>6</sup> Deleuze maga is utal a szubverzióra: „a stílus maga az ember’ nem azt jelenti, hogy a stílus visszautalna a szerző személyiségére. Buffon arisztoteliánus marad (*Buffon reste aristotélicien*): a stílus egy nyelvi anyag aktualizálási formája – öntőforma (*c’est un moule*)”. Deleuze-t idézi (Préface: une nouvelle stylistique. *Deux régimes de fous*. Paris, Éditions de Minuit, 2003, 34.) Adrien Chassain: „Le style n’est pas l’homme”. *Le concept de style chez Deleuze et Guattari* [https://www.academia.edu/36640422/\\_Le\\_style\\_n\\_est\\_pas\\_l\\_homme\\_Le\\_concept\\_de\\_style\\_chez\\_Deleuze\\_et\\_Guattari\\_dans\\_%C3%89\\_Borlas\\_et\\_G.\\_Mollini%C3%A9\\_dir.\\_Style\\_langue\\_et\\_soci%C3%A9t%C3%A9\\_Actes\\_du\\_colloque\\_de\\_Cerisy\\_septembre\\_2009\\_212](https://www.academia.edu/36640422/_Le_style_n_est_pas_l_homme_Le_concept_de_style_chez_Deleuze_et_Guattari_dans_%C3%89_Borlas_et_G._Mollini%C3%A9_dir._Style_langue_et_soci%C3%A9t%C3%A9_Actes_du_colloque_de_Cerisy_septembre_2009_212). Letöltve: 2019. május 23.

Mivel nem historiográfiáját akarom adni „A stílus maga az ember” frázisnak,<sup>7</sup> konkrét értelmezési felületet kell megadnom egykori és mai érvénye átgondolásához. Ennek azt választottam, ami Wittgenstein szerint is a frázis fő mozzanata. Wittgenstein úgy fogalmaz, hogy a frázisban a „maga” (*même*) az, ami „egészen más távlatot nyit meg. Ez azt mondja, hogy a stílus az ember *képe*”.<sup>8</sup> A Buffon mondását vizsgáló *frázistörténet* (historiográfia) kulcskérdése a stílus és az ember viszonyára irányul. Ellenben a *problématörténet* a stílus és az önmaga viszonyára. Ez utóbbi vizsgálódást hívhatjuk röviden így is: *style & self kísérlet*; mindenesetre előadásom csak ezzel a kísérlettel foglalkozik.

Ha egyetlen gondolatban, összevontan próbáljuk rögzíteni, együttesen akarjuk megnevezni Buffon *állító* és Deleuze *tagadó* tételét, úgy a *style & self* kísérlet egészének, amely a történet elejét és végét képező antinómiát átfogja, indokolt a *stílusidentitás eszméje* nevet adni. Hiszen mindkét esetben a stílus identifikálása a kísérlet célja, pontosabban bennük a stílusidentitási eszme esztétikai, filozófiai artikulálására megy ki a játék. A stílussal azonosított *maga* (*même*), mint láttuk, Buffonnál az *ember* (*l'homme*), míg Deleuze-nél a *lényeg* (*l'essence elle-même*).

Wittgenstein 1949-es észrevétele más szempontból is megvilágító. Kiemeli, hogy Buffon mondásának – minden arisztotelianus, premodern háttere ellenére – az a modern kísérlet adja a jelentőségét, hogy próbáljuk úgy felfogni a stílust mint az ember elvehetetlen tulajdonát, legsajátabb alkotóját. Nem mint *mo-*

---

<sup>7</sup> A frázis legnevesebb történetírója kétségkívül Wolfgang Müller; az ő művéről (*Topik des Stilbegriffs. Zur Geschichte des Stilverständnisses von der Antike bis zur Gegenwart*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1981) írja Ludwig Pfeiffer: „Az antikban már bevett 'közhelyszerű azonosítása embernek és stílusnak' [...] inflációszerűen elterjed – a stílusfogalom topikáját W. G. Müllernél messzemenően az teszi ki, hogy épp ennek a toposznak a lezárhatatlan sorsát követi a XX. századig. Az azonosítás az antikban a *vir bonus* eszményének keretében rendelkezik bizonyos erkölcsi dimenzióval, s így egyfajta viszonylagos egyértelműséggel, ám ezek hosszabb távon nem tarthatók. Ennek következtében Buffon hírhedt diktuma nem hagyta nyugodni azokat az exegetákat, akik ki akarták találni, hogy tulajdonképpen mire gondolhatott, e mondat variálhatóságának, állandó újraértelmezhetőségének a XX. századig, úgy tetszik, nem voltak határai”. Pfeiffer: I. m. 281. Aglaja Frodl így foglalja össze röviden Müller említett megállapítását: „ember és stílus korrelációja a görögöknél és a rómaiaknál egyaránt összefüggött 'a jólbeszélésnek és a jól-gondolkodásnak, a retorikai talentumnak és a személy morális értékének' egységébe vetett hittel”. Aglaja Frodl: *Das Selbst im Stil. Die Autobiographien von Muriel Spark und Doris Lessing*. Münster, LIT Verlag, 2004, 83.

<sup>8</sup> Ludwig Wittgenstein: *Észrevételek*. Ford. Kertész Imre. Budapest, Atlantisz, 1995, 113.

*dort*, amit az ember felvesz; nem is mint *módszert*, amit alkalmazunk vagy félretolunk. Hanem olyannak véve, mint ami úgyszólván az ember *arca*: önmaga.

A stílusidentitási eszme indítványa, amelynek sorsát érdemes újra átgondolni, röviden az, hogy a stílus és „az ember maga” (az önmaga) vajon *egyazon mivoltnak* veendő-e még.

## A stílusok ECO-elve

Ez az eszmekísérlet – mármint, hogy a stílus az egyén elvehetetlen, intrinzikus tulajdona volna – nem utólagos belevetítés Buffon frázisába. Ez a gondolat benne van eredeti székfoglaló beszédében is (*Esszé a stílusról*), a frázis szövegkörnyezetében. Igaz, Buffon sokban követi az antik, premodern hagyomány retorika-centrikus beállítását, mondván, a stílus „uralkodás a tárgyon”, s benne a „gondolatfűzés helyessége”, a gondolatainkba belevitt erő és lendület, a tárgy és írásmód megfelelése munkál. De ezen felül hangsúlyoz egy olyan distinkciót is, mely igazi újdonsággal szolgál. Sok dolog van az embernél, mondja Buffon, ami az *elműlő* világhoz tartozik (tudások, tények, újdonságok, felfedezések), de létezik valami, ami *elidegeníthetetlen* része: a stílus. A stílus „nem lopható el az embertől, nem vehető el tőle”, lévén a stílus – „maga az ember”.

Az, hogy Buffon e gondolattal – ahogyan kortársa, Winckelmann is – már a stílus újkori, modern szemléletére tett kísérletet, mely az *önmagára kérdező ember felől* érti a stílus fogalmát, vitathatatlan. Nagyjából ekkor kezd a stílus elmélete olyan térséget átfogni, melyre a stílus mai tágas jelentéseinek, érzékelésmódjainak koordinátái is érvényesek, mi több, mely a kezdetekig visszamenőleg képes a stílus jelenségeit egy ma is vállalható, közös topológia érvénye alá rendelni.

A stílus jelenségére elméletileg mindenkor érvényes, hármas koordináta szerintem ez: *kifejezés, együttállás, választás*, avagy latinos alakjukban: *expressio, constitutio, optio*. Egyrészt a stílusok mindig artikulált megnyilatkozások (expressziók), avagy csak szóbeli aktusra korlátozva e megnyilvánulásokat: „ékezzó-lások” (elokúciók). Másrészt a stílusok mindig másféle stílusokkal együtt állva, kontrasztjukba illeszkedve alkotnak diakritikai teret, és – ideértve az együttállás másik jelentését is – a kifejezés teljességének, egybeillő voltának, a találó, megfelelő képnek a benyomását adják. Az együttállás egybeillést fejez ki; ez az egybeillés az, mely kettős értelemben – mint beleillés a kontraszt-viszonyokba és

hozzáállás a kifejezendőkhöz – a stílus meghatározó (konstitutív) része. Harmadrészt a stílusok valamennyire mindig választásunk ügyei; hiszen ha nem volnának valamely fokban opcionálisak, úgy felismerhetők, folytathatók, követhetők, imitálhatók sem lennének.

A stílusok kezdettől fogva pregnáns kifejezéseket, szignifikáns együttállásokat, valamint normatív-orientatív választási lehetőségeket fognak át – mindmáig. Nem véletlenül írja egy mai stíluselmélet, hogy a „stílusok integratív modelljének” tudnia kellene átfogni hármas tradíciójukat, a stílusok „személyiség központú, kogníció központú, valamint aktivitás központú hagyományát”.<sup>9</sup> Másutt kifejtettem,<sup>10</sup> itt csak utalok rá, hogy tipológiai értelemben a stílusok óceánján épp az elvek és tradíciók e három koordinátája szerint különülnek el a *karakterstílusok*, a *mintázatstílusok* és az *ellenpontstílusok* (avagy *metastílusok*).<sup>11</sup>

Ezt a tradíció-hármaságot képviseli az *expressio*, *constitutio* és *optio* fogalmi triója. A kezdőbetűik adta ECO betűszó azt jelöli (játékos komolyságú összefoglalásként és persze Umberto Eco iránti tiszteletem tanújeleként), hogy merre keresendők a stílusok teoretikus értelemben: a *kifejeződések* (expressziók), az *együttállások* és *egybeillések* (konstitúciók), valamint a *választhatóságok* (opciók) háromszögelési pontjain belül.

---

<sup>9</sup> Li-Fang Zhang, Robert J. Sternberg: *The Nature of Intellectual Styles*. New York, London, Routledge, 2010, 107.

<sup>10</sup> *Hasadékvölgy a stílusok között. Koordináták a stílusokhoz, különös tekintettel intellektuális használatukra*. Előadás (kézirat), Debrecen Egyetem, 2017. december 8. A metastílusok (ellenpontstílusok) kérdését két legutóbbi könyvemben már felvettem.

<sup>11</sup> Az *Ästhetische Grundbegriffe* stílus-szócikkét jegyző Wolfgang Brückle definíciója így szól. „A mai szóhasználatban a ’stílus’ fogalma éppúgy vonatkozik egy személy viselkedésének vagy meghatározott módon végbemenő tevékenységének egyénileg sajátos formájára (’individuális stílus’ vagy ’személyes stílus’), mint a viselkedésnek vagy az egyforma cselekvések véghezvitelének általánosan vagy egy meghatározott időben a személyek egy csoportjánál föllelhető alapmintázatára (Grundmuster) és az ezt a viselkedést vagy ezeket a cselekvéseket megszabó konvencionális szabályra (’kollektív stílus’ vagy ’korstílus’).” Karlheinz Barck et al. (Hrsg.): *Ästhetische Grundbegriffe. Historisches Wörterbuch in sieben Bänden*. Stuttgart, Weimar, Verlag J. B. Metzler, 2003, Bd. 5. 641. Ez a meghatározás, ha nem is az általam vett értelemben, de reflektál a karakterstílusokat jellemző kifejezési elvre („egyéniileg sajátos forma”), a mintázatstílusokat jellemző együttállási, készlet-adási elvre („alapmintázat”) és az ellenpontstílusokat, avagy metastílusokat jellemző regulációs elvre („konvencionális szabály”, az eredetiben: „Regulativ”).



Kérdés, *mit találunk* az ECO-elv fényénél a stílus-identifikálás kísérlete fémjelzte történetben. Milyen problématörténeti ívet fut be a *style & self* egylényegűségének eszméje? A következőkben vázolt történetet, mint rövidesen látnivaló lesz, négy kitüntetett szekvencia alkotja. Kitüntetettségüket az adja, hogy olyan stációkat jeleznek, amelyekben a stílus egyértelmű, világos jelentést kap az önmaga vonatkozásában. Ily módon *mindkettőjükre nézve* valamilyen reprezentatív, közös értelem áll elő.

Arról, hogy a stílus és az önmaga közötti viszony átgondolásának miért kell *problématörténeten* át vezetnie, elég, ha egy mondatnyi indoklás áll itt Merleau-Pontytól, minden további nélkül: „A filozófia létesülőben levő értelem [...], szükségképpen (filozófiai) történet, a problémák és megoldások közötti mozgás”.<sup>12</sup> Ez azonban természetesen még nem mond semmit arról, mik legyenek a *style & self* kísérlet „létesülőben levő értelmének” – *mint* problématörténetnek – a szekvenciái. Átgondolva a stílus-identifikálási kísérlet alább vizsgálandó történetét, felidéződött bennem, hogy a kiváló tudománytörténész, John D. Barrow hogyan foglalja össze a *semmi* elgondolásának stációit: „A semmi jelentésére vonatkozó kérdések előbb nehéznek, majd megválaszolhatatlannak, végül értelmetlennek tűntek”.<sup>13</sup>

*Nehézség, kiüttalanság, értelmetlenség:* úgy látom, nagyjából ilyen stációk szerint tagolódik a buffoni stíluseszme két évszázados problématörténete is. Az ember számára intrinzikus, egyén-tulajdonú stílus eszméje *felvetődik* a 18. század közepén; a 19. századra fordulva azonban már *nehézségekbe* bonyolódik; aztán a 20. század első harmadára a benne rejlő kérdés megválaszolhatatlannak tűnik, *kiüttalanná* lesz; végül a 20. század második felére ez az eszme egyenesen *értelmetlennek* minősül.

Ez persze azt is jelenti, hogy amennyiben újra megtölthető értelemmel „A stílus maga az ember” klasszikus eszméje, amire talán van esély, úgy ezt az ér-

---

<sup>12</sup> Maurice Merleau-Ponty: *A filozófia dicsérete*. Ford. Sajó Sándor. Budapest, Európa Könyvkiadó 2005, 27. Az idézet folytatása, a stílus fogalma miatt, szintén nem érdektelen: „Minden egyes részleges megoldás átformálja a kezdeti problémát, úgy, hogy az egész értelme nem létezett előzetesen; hacsaknem úgy, ahogyan egy stílus létezik a művek előtt, és utólag úgy tűnik, előre jelezte e művek létrejöttét.”

<sup>13</sup> John D. Barrow: *A semmi könyve. A nulla kialakulásától a kvantumvákuumig*. Ford. Erdeős Zsuzsanna. Budapest, Akkord Kiadó, 2005, 12.



telmet – miként a „semmi” fogalmánál is történt – úgyszólván az *értelmetlenség mélyéről* kell visszaperelnünk. És most lássuk a problémátörténetet.

### Első stáció: felvetés

A stílusidentitási eszme, amit Buffon vet fel és majd Deleuze vet el, nem mond ki mást, mint a stílus és az önmaga lényegi összetartozását, sőt egylényegűségét. Ez az egyednél *szélesebb értelemben* felfogott szubjektum fogalmára is áll. Winckelmann nagyjából ekkor (1764) terjeszti ki a stílus fogalmát a „népekre és korokra” (*Geschichte der Kunst des Altertums*, Előszó). A stílus ekkor lesz mind az egyénnél, mind az annál szélesebb körű szubjektumnál saját mivoltuk szignumuma. Buffon és Winckelman ad először alakot az újkori szubjektum önmagáról való megbizonyosodására fókuszált stíluselképzelésnek, még ha ez a kép a klasszika antik előzményű keretei közt tűnik is elő.

Nem véletlenül írtam imént Wittgensteinre visszautalva, hogy „A stílus maga az ember” eszme úgy tekinti, mintha a stílus az ember *arca* lenne, önnön „képe”, ábrázata. Ezt az eszmét ugyanis bizonyos értelemben joggal hívhatnánk akár *stílusfiziognómia-tételnek* is. A „stílus fiziognómiája”, mint ezt Yulia Marfutova kimutatja, igen elterjedt fordulat volt a 18. sz. második felében, nyilvánvalóan a fiziognómia-eszme Lavater keltette konjunktúrájának köszönhetően.<sup>14</sup> A „stílus fiziognómiája” frázis azt mondja ki, hogy csak a stílus képes érzéki, testi módon karakterizálni a *személyt*, az egyedi alkatú individuumot.

A stílus érzéki-észlelhető, egyedi alakja elsődlegesen az emberi test legsajátabb, egyedi, legszemélyesebb alakját, az *arcot* idézi; innen a „fiziognómia” fogalma. De már Lichtenberg 1770-es években írt megjegyzése is figyelmünkbe ajánlja, bár a lavateritől elhatárolódó értelemben, a „stílusfiziognómia tanát”

---

<sup>14</sup> Marfutova a mondott összefüggésben Lichtenberg, Sulzer, Karl Phillip Moritz, Gellert nevét említi. Vö. Yulia Marfutova: When the Author Is Not the Author of Passions. J. J. Engel’s Herr Lorenz Stark and the Pathognomy of Style. In: Ingeborg Jandl et al. (eds.): *Writing Emotions. Theoretical Concepts and Selected Case Studies in Literature*. Bielefeld, Transcript Verlag, 2017, 242.

(*Physiognomik des Stils*).<sup>15</sup> E fordulat *stílusértelme* talán Basilius von Ramdohr 1793-as okfejtéséből tűnik ki legjobban: „Az emberi test ama bensőjéhez, amelyet a néző szelleme szépnek talál, hozzá tartozik valami, ami találó és sajátosan érdekes a test szellemében. Az emberi test szelleme itt annyit tesz: fiziognómiája”.<sup>16</sup> Ha van „a testnek szelleme”, ennek „sajátságos érdekességét” az arc láttatja. És ugyanígy fordítva: a láttatás „fiziognómiai” stílusa épp arra az egyedire vall, amely „maga az ember”.

Bármennyi nehézségben, kiúttalanságban, valamint értelmetlenségben lesz is része majd Buffon eszméjének, egyik sem homályosíthatja el a kezdet megkapó *teljességét*. A stílusidentitási eszme problémátörténeti nyitánya az ECO-elv – a kifejezés, együttállás, választás elvének – legtisztább alakját mutatta. Hinni lehetett vele, hogy *egyféle* lényeg fejezi ki magát benne az embernél: önmaga. Vallani lehetett általa, hogy a stílusoknak *egyféle* a rendje és *egyértelmű* a hierarchiája, csúcán a stílussal, amellyel megfelelő módon, illően választjuk önmagunk kinyilvánítását.

Ez hát a problémátörténet első stációja: az egymáshoz illeszkedő „lényegeket” egyalakúságának ECO-elve, a stílusidentitási eszme *monomorf* változata – egyértelmű, világos képlet. Először és utoljára találkozunk vele így.

## Második stáció: nehézség

Az ember számára intrinzikus stílus eszméjével a premodern stílusfogalom eléri a modernitás világát. A buffoni stílusfiziognómia-tétel, mondhatni, egyediséget, arcot ad a stílusnak; azonossá teszi vele „magát az embert”. De, mint minden korszakos gondolatnál, ez a *kezdet* is paradox – már *kezdetől fogva*. Ez az arc már kezdetben sem egy. Találón írja ugyanis Buffon tézisééről a művészettörténész Willibald Sauerländer: „a stílus innentől kezdi megmutatni kettős arcula-

---

<sup>15</sup> „Allein einen klaren Satz der Physiognomik will ich lernen, es ist Physiognomik des Stils.” Lásd Frank Schäfer: *Lichtenberg und das Judentum*. Lichtenberg-Studien, Band X. Göttingen, Wallstein Verlag, 1998, 21.

<sup>16</sup> Friedrich Wilhelm Basilius von Ramdohr: *Charis, oder Über das Schöne und die Schönheit in den nachbildenden Künsten*. Leipzig, Verlag der Dyckschen Buchhandlung, 1793, 217.

tát”.<sup>17</sup> E Janus-arc egyik oldalán az egyediség, sajátosság, differenciáltság vonása dominál, másikon viszont (mint Gadamer hangsúlyozza)<sup>18</sup> uralkodó marad a stílusfogalom premodern jellege a normativitás elsődlegességével.

Goethe stílusáról szóló eszmefuttatása volt a stílusidentitási eszme monomorf verziójának hatyúdala. A stílusé, amelynél „a legmélyebb megismerés szilárd talapzata” identikus lehet „a dolgok lényegével”, de csak azzal a kikötéssel, hogy „már amennyire azt megadatott nekünk érzékelhető és megragadható alakokban megismerni”.<sup>19</sup> A megszorítás árulkodó. A romantika térhódításával a szubjektum – előbb az egyén, majd a nemzet – egyre inkább kezdi a merőben *egyedien* gondolkodó szellem képét öltetni magára, a megismételhetetlen és utánozhatatlan „önmaga” (*Selbst*) képét, ellentétben azzal, hogy pusztán a „test szelleme” legyen. Ez az egyre kevésbé „testies”, már nem a látható arculatra valló szellem pontosan ilyen egyedi átszellemítettséget követel az önnön ábrázatához illő stílustól is.

A baj általában nem jár egyedül. A stílusidentitási eszme felvetését két név jelképezte (Buffon, Winckelmann). Álljon itt a nehézségek jelképeként is két név: Goethe és Schleiermacher. Goethe nemcsak a buffoni eszme hatyúdalát írta meg, de még Lichtenbergnél is élesebben határolta el magát a *testi jelek* „nyomolvasásában” tetszelgő fiziognómia eszméjétől. Épp Lavaternek írja a „fiziognómiai pretenciókkal” szembeni ellenérzése kapcsán: „Írtam már neked a szólásról, amelyből én egy világot építetek: *individuum est ineffabile?*”<sup>20</sup> Nos, az első nehézség

---

<sup>17</sup> Willibald Sauerländer: From Stilus to Style. Reflections on the Fate of a Notion. *Art History*, September 1983, VI/3, 256.

<https://www.scribd.com/document/219845764/Sauerlander-Stilus-to-Style>. Letöltve: 2019. 06. 20.

<sup>18</sup> Lásd például: „a stílus fogalmából ott sem hiányzik a normatív mozzanat, ahol egy személy stílusáról van szó”. Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlatja*. Ford. Bonyhai Gábor. Budapest, Gondolat, 1984, 341.

<sup>19</sup> Johann Wolfgang Goethe: *Einfache Nachahmung der Natur, Manier und Styl* („...so ruht der Styl auf den tiefsten Grundfesten der Erkenntniß, auf dem Wesen der Dinge, in so fern uns erlaubt ist es in sichtbaren und greiflichen Gestalten zu erkennen”). [https://www.uni-due.de/lyriktheorie/texte/1789\\_goethe.html](https://www.uni-due.de/lyriktheorie/texte/1789_goethe.html). Letöltve: 2019. június 12.

<sup>20</sup> Idézi Carl Niekerk: „*Individuum est ineffabile*”: *Bildung, der Physiognomikstreit und die Frage nach dem Subjekt in Goethes Wilhelm-Meister-Projekt*. [https://www.academia.edu/19563490/\\_Individuum\\_est\\_ineffabile.\\_Bildung\\_der\\_Physiognomikstreit\\_und\\_die\\_Frage\\_nach\\_dem\\_Subjekt\\_in\\_Goethes\\_Wilhelm-Meister-Projekt\\_1995\\_?auto=download](https://www.academia.edu/19563490/_Individuum_est_ineffabile._Bildung_der_Physiognomikstreit_und_die_Frage_nach_dem_Subjekt_in_Goethes_Wilhelm-Meister-Projekt_1995_?auto=download). Letöltve: 2019. június 5.

ez: az *egyén kimondhatatlan*. A második az, hogy nemcsak az egyedi, megismételhetetlen ember veszti el közölhetőségét a romantika hajnalán, hanem a stílus is. A stílus *fogalmi azonosíthatatlansága tételét* – egyébként éppen az individuum fogalmi megragadhatatlanságából következő tételként – Schleiermacher mondja ki a 19. század elején: „Egy stílus sem hozható fogalmi alakra.”<sup>21</sup>

Nos, ez a két nehézség egyesül Schopenhauernél, aki ezt írja a *Parergáiban*: „A stílus a szellem fiziognómiája. Csalhatatlanabb, mint a testé”.<sup>22</sup> Az, hogy itt már a szemmel nem látható, nem testi, rejtett (filozófiai) *szellem* kölcsönzi ki arculatát a stílusnak, a stílus-fogalom 20. századi viharos terjedelembővülése felé mutat. A buffoni stílus-identifikálás eredeti eszméjével szemben viszont igen súlyos nehézségeket támaszt. A Schopenhauernél kísértetni kezdő (filozófiai) szellem ugyanis már nem objektív szellem. Hanem: vagy abszolút egyedi (szubjektív) szellem, vagy az egyetlen abszolútum szelleme. Akár így nem objektív szellem immár, akár úgy, egyik módján sem közölhető és megragadható.

Mi következik ebből? A stílus-identifikálás nagyszabású, buffoni-winckelmanni kísérlete, mely *monomorf* teóriaváltozatban egyesítette a stílust és az egyes embert, a romantikában (mintegy a modernitás beteljesedéseként) *kriptomorf* alakként lép elénk. A rejtett-alakúság azt jelenti, hogy *amiképpen az individuum kimondhatatlan, ugyanígy a stílus is megragadhatatlan*. E kettős kriptomorf jelleget „A stílus a szellem fiziognómiája” tétel úgy foglalja egybe, hogy sem az embernél, sem a stílusnál nincs megragadható önmaga, és éppenséggel expressziójuk kétes megragadhatósága az, amiben közösek.

A stílus és az ember e második (kriptomorf) egymásra találásában az ECO-elv három támpillére közül az elsőé, a *kifejezésé* (expressio) meglazul. Nehéz azt, ami stílust öltött, s ahogyan kifejezte magát, önnön rejtőzésében, megfoghatatlanságában azonosítani; ebben rejlik a problémátörténetben ekkor előállt „nehézség”.

---

<sup>21</sup> Friedrich Schleiermacher: *Hermeneutik und Kritik*. Manfred Frank (Hrg.), Frankfurt, Suhrkamp, 1977. 172.

<sup>22</sup> Majd Scotus, Bacon, Descartes, Spinoza nevét említve hozzáteszi, hogy „látni a stílust az önálló gondolkodók írásaiban”; ezt a következő paragrafusban azzal fejele meg, hogy a stílus a gondolkodás „mikéntjének, e lényegbeli alkatának és végig uralkodó minőségének pontos lenyomata”. Arthur Schopenhauer: „Különálló, de rendszeresen összeállított gondolatok különféle tárgyról. XXIII. fejezet. Az írói mesterségről és a stílusról.” 282. §. Ford. Varró István. In: *Parerga és paralipomena*. IV. kötet. Budapest, Világirodalom Könyvkiadóvállalat, é.n. 278.

## Harmadik stáció: kiúttalanság

Eltelik nagyjából száz év „A stílus maga az ember” stílusidentitási eszméjének kriptomof változata, azaz a romantikában beteljesült modernitás óta. A 20. század első harmada hozza el az eszme problémátörténetének harmadik csomópontját. Ez a megválaszolhatatlanság, a *kiúttalanság* stációja.

A stílusok oldalán több fontos folyamat zajlik le a múlt század 30-as éveiben. Egyik a művészeti, retorikai eredetű stílusfogalom újabb, intellektuális értelmű használatának térhódítása, amelynek kezdeményei már a század elejétől észlelhetők. A másik folyamat az előző hozadéka: a stílusok alapvető, máig érvényes differenciálódása, mely által kezd kirajzolódni a stílusok három alaptípusa. Végül, és ez a harmadik fejlemény lesz témánk szempontjából fontosabb, áthidalhatatlan szakadék nyílik a stílusok közt.

A differenciálódással megjelenő három, elvileg is eltérő stílustípus közül az első a hagyományos értelemben vett stílusok csoportja. Itt a stílus jelentése: a szubjektumok karakterének (alapvonásának) pregnáns megjelenése, amely éppúgy vonatkozhat nyelvi, művészeti sajátosságra, mint intellektuális minőségre, észjárásra, és éppúgy sajátja lehet az egyes embernek, mint „népeknek és koroknak”, civilizációknak és kultúráknak. Ezek a *karakterstílusok*. Ezekről azonban éppen az intellektuális stílusértelmezés megjelenésével kezd elválni egyrészt a stílusok *mintázat* értelmű, másrészt *ellenpont* értelmű csoportja.

Ami a stílusok *mintázati* jelentését illeti, Ludwik Fleck ekkor vezeti be a „gondolkodási stílus” (*Denkstil*) fogalmát, melyben aztán Thomas Kuhn a 60-as évek elején paradigma-fogalmának előfutárát fogja tisztelni. Ekkortól kezdve (Merleau-Ponty kifejezésével) „teljesen konstituált” minőségek,<sup>23</sup> minták, *típusok* is beleértődnek a stílusok fogalmába (Allport, Chavallay, Jung, Mannheim). Karl Kraus már az 1920-as évek elején azt írja, hogy a „stílus nem *kifejezése* (*Ausdruck*) annak, hogy valaki mit gondol, hanem *alakzata* (*Gestaltung*) annak, hogy ki ő, és ebből következően mi az, amit lát és hall”.<sup>24</sup> Ezen alakzatok, a

---

<sup>23</sup> Maurice Merleau-Ponty: *Az észlelés fenomenológiája*. Ford. Sajó Sándor. Budapest, L'Harmattan Kiadó – Magyar Fenomenológiai Egyesület, 2012, 445.

<sup>24</sup> Kiemelés tőlem, H. O. „Daß Stil nicht der Ausdruck dessen, was einer meint, sondern die Gestaltung dessen, was einer ist und infolgedessen sieht und hört” Karl Kraus: Bei den Tschechen und bei den Deutschen. *Die Fackel* 1921. Juni, XXII/557, 65. Kraus észrevételére Wiesing írása hívja fel a figyelmet: *Aesthetic forms of philosophising*. I. m. 115.



*mintázatstílusok* nem egy sajátos, ránk valló *realitás* kifejeződései, hanem alkati, habituális *lehetőségeink* mintái, lehetőségeké, amikre képesek vagyunk. Például Flecknél tudományos érték-sztenderdek különülnek el gondolkodási stílusok néven, Jungnál a személyiség típusát, azaz mintázatstílusát jelenti, hogy benne az érzékelés, a gondolkodás, az érzés-értékelés vagy az intuíció dominál stb.

Végül ugyanekkor, a 30-as években kezd feltűnni „stílusok” név alatt egy újabb jelenségcsoport, mégpedig filozófusoktól iniciálva. Ezeket ellenpontstílusoknak (mai szakkifejezéssel: metastílusoknak) nevezhetjük. Ezek, mondhatni, *nem teljesen konstituált stílusok*, értsd: nem típusok, csak ellentétes nézőpontok, ellentett látószögek, melyek közt szemléletünk regulatív módon elhelyezi magát. Wittgenstein ilyen értelemben rendeli szintén „gondolkodási stílus” (*style of thinking*) elnevezés alá, ha felfogásunk fizikai vagy teológiai magyarázóelvet követ, hangsúlyozva, hogy „egyik stílus sem ésszerűbb a másiknál”.<sup>25</sup> Husserl *Válság*-könyve úgyszintén „stílus” néven említi (hadd egyszerűsítsem le így a képet) nemcsak a normatívan objektivista *galileiánus* és a transzcendentálisan szubjektivista *kantiánus* gondolkodást, hanem – „összstílusként” – saját gondolkodása jellegét is, az életvilág-tapasztalás „általános stílusát”, „ennek a látszólag megragadhatatlan 'hérakleitoszi folyamnak' a megragadását”.<sup>26</sup> Ezek a

---

<sup>25</sup> „A kauzalitás olyan a fizikusnak, mint egy gondolkodási stílus. Hasonló, mint amikor a vallásban előfeltételezzük a Teremtőt. Az egyik értelmén belül magyarázatnak tűnik az, ami egy másikon belül az égvilágon semmit sem magyaráz meg. (...) Isten: egyik stílus, a csillagköd egy másik. Egy stílus megnyugvást ad, de egyik stílus sem ésszerűbb egy másiknál. Ily módon annak, amit a tudományról mondunk, semmi köze a tudomány menetéhez, inkább egy stílust alkot, és ez ad megnyugvást.” Desmond Lee (ed.): *Wittgenstein's Lectures, Cambridge 1930-32*. Oxford, Blackwell, 1980. 104. Joachim Schulte cikke (Stilfragen. *Grazer philosophischen Studien*, 1989, XV/1, 143-156.) joggal írja ennek kapcsán: „A gondolkodás stílusán Wittgenstein nem a megfontolásnak, illetve a megfontolás ábrázolásának módját, művészetét vagy technikáját érti. Az így tételezett stílus bizonyos fokig azt is meghatározza, hogy mi fordulhat elő a gondolkodás lehetséges tárgyaként, lévén, hogy az adott stílus a megalapozás és a vizsgálódás eljárás módját fejezi ki.” Idézi Jacob Steinbrenner: *Kognitivismus in der Aesthetik*. Würzburg, Königshausen & Neumann, 1996, 197. Az 1930-as években Wittgenstein többször említi, hogy a „gondolkodási stílus megváltoztatása” magának a filozofálásnak a kérdését jelenti számára.

<sup>26</sup> Edmund Husserl: *Az európai tudományok válsága*. I. Ford. Mezei Balázs. Budapest, Atlantisz Könyvkiadó, 1998, 39, 133, illetve 50. ff. és 198. Husserl és a stílus viszonyához lásd a fiatalon elhunyt, kiváló fenomenológus (egykori kollégám) Losonczi Péter megállapítását: „Husserl az európaiság lényegét, ösfenomenójét a teoretikus beállítódás



metastílus-kezdemenyek nem lehetőségeink típuskészletét mutatják, hanem gondolkodásunk *ellentétes látószögek közti mozgásának pólusai*, szélsőértékei, melyeknek tekintetbe vétele visszahat a gondolkodás egész mozgásformájának szabályozására.

Ez a tág értelemben vett intellektualizálás vezet el bennünket a stílusok közti szakadékhöz. Ehhez meg kell emlékeznünk a stílusok még egy fejleményéről a 20. század szóban forgó idejéből, a 30-as évekből. Ezt a fejleményt, főleg Gottfried Bennre utalva, „*Stil-statt-Wahrheit*” (Igazság helyett stílust!) *programnak* nevezik.<sup>27</sup> Értelme erős egyszerűsítéssel így foglalható össze: az akarat, alkotás, tett, markáns stílus *minden*, ellenben az értelem, belátás, kontempláció, az általánosra, sőt az abszolútumra tekintő igazság *semmi*. Isten „alkalmatlan (rossz) stíluselv”, „egyetlen stílust ismer a történelem: új emberi típust bocsát útjára”, „előbbre való a stílus, mint az igazság”, „leszámoltunk az igazsággal, és alapvetővé vált a stílus”, szólnak Benn aktivista diktumai. Mindezt filozófiailag legtalálóbban Benn ama frázisa foglalja össze, mely az „Igazság helyett stílust!” programot így fordítja vissza annak legfőbb forrására, Nietzschére: „a szubsztancia kioltása az expresszió kedvéért”.<sup>28</sup>

Nem a stílusnemek divergálásával, hanem ezzel a fejleménnyel áll be *szakadás* a stílusok között. A karakterstílusok jó része az ösztönösség, akarat fennhatósága alá rendelődik. Ezzel szemben a mintázatstílusok az elme és tudat stílusai, az ellenpontstílusok pedig a szemben álló látószögeket képező reflexióé. Könnyű belátni, hogy az *ösztön*, *akarat* versus *tudat*, *értelem* ellentét leképezi azt a meghatározó kettősséget, amely az ember fogalmán belül ekkorra már szintén uralkodó szemléletté válik Freud, Adler, Jung munkáinak és persze, mint mondtam, főleg Nietzsche hatásának köszönhetően: a *tudattalan* (tudatalatti) és a *tudatos* megkülönböztetésére gondolok.

---

megjelenésében ragadja meg. A filozófia, mint az egyetemes és feltétlen igazság eszméje által vezérelt szemléletmód megvalósulása azonban – akár a többi beállítódás – már önmagában gyakorlati mozzanattal bír. Ugyanis a beállítódás önmagában nem jelent mást, mint az akaratú élet habituálisan szilárd stílusát.” Losonczy Péter: *Európa – Eszme és éthosz. Husserl „Válság” előadásának aktualitásáról*. [http://acta.bibl.u-szeged.hu/19488/1/esz\\_006\\_174-178.pdf](http://acta.bibl.u-szeged.hu/19488/1/esz_006_174-178.pdf). Letöltve: 2019. 12. 05.

<sup>27</sup> A kérdés Gottfried Benn gondolkodásán túlmutató értelemben tárgyalja Lambert Wiesing: *Stil statt Wahrheit. Kurt Schwitters und Ludwig Wittgenstein über ästhetische Lebensformen*. München, Fink Verlag, 1991.

<sup>28</sup> Gottfried Benn: *Esszék, előadások*. Ford. Kurdi Imre. Budapest, Kijarat Kiadó, 2011. Sorrendben: 35, 176, 153, 194, 191.

Ezzel a meghaladhatatlan antropológiai dualitással párhuzamos a stílusok közti meghaladhatatlan ellentét is. Általános értelemben a párhuzamot ez a fogalom egyesíti: *meghasadás*. Minden szubsztancia: egység. A benne támadt hasadás ily módon nem más, mint „a szubsztancia kioltása”. Már nincs a stílusoknak csak egyetlen válfaja (karakterstílus), hiszen mintázatok, ellenpontok is stílus nevet nyertek. Éppen így: az embernek sincs már egyetlenként konstituálható „*priopriu-ma* és *ipsissimuma*” (Nietzsche), hiszen az „ember-önmaga” egykori lelőhelyét átmetszi a tudat és a tudattalan közt tátongó hasadék.

Ám paradox módon a stílus-identifikálás problémátörténetében ez a meghasadás okozta apória újra érvényt szerez „A stílus maga az ember” tételének. Csak most nem *monomorf* értelemben (lényegiség-alapon), nem is *kriptomorf* értelemben (megragadhatatlanság-alapon). A közös alap most a *heteromorfia*. Az által, hogy a stílus-mivolton és az ember-mivolton belül egyaránt külön-neműség áll elő, épp az aporetikus törés létesít rokonságot köztük. És nem is csak formális értelemben, hiszen a feloldhatatlan külön-neműség mind a stílusnál, mind pedig az embernél az ösztönös, akarati (volitív) alkotórészt fordítja szembe a tudati, értelmi (kognitív) alkotórésszel.

Nem lehet a régi (monomorf) értelemben érvénye a stílusok ECO-elvének. A stílusok teljességét felölelő fogalom már nemcsak elhomályosul, de meg is hasad; s már nemcsak lehetetlenné válik a megragadás közös konstitúciója, de már az erre tett kísérlet is kiúttalan. Ezzel a szakadással a stílusoknak az *expressio*, *constitutio*, *optio* együtteségét jelző ECO-elvén belül megrendül az együttállás, a *konstitúció* pillére is.

#### Negyedik stáció: az értelmetlenség

Más kiúttalannak látni egy helyzetet, azaz *megválaszolhatatlannak* találni egy kérdést, és más *értelmetlennek* látni már magát a próbálkozást is, hogy kiutat, választ keressünk egy kérdés zsákutcájából.

A stílus-identifikálási kísérlet problémátörténete, mint láttuk, a 20. század első harmadára érte el a megválaszolhatatlanság stációját. Ebben a kiúttalanságban kezdte *előlegezni* a modernitás a jövőendő posztmodern. A század utolsó harmada, a dekonstrukció és posztmodernitás kora viszont már egyenesen értelmetlennek találta, hogy az ember a stílusban lelje fel „magát”, s fordítva, hogy az ember „képét” a stílusa identifikálja. Az értelmetlenség kiütközését jelképezte

Deleuze korábban említett gesztusa, amely szimbolikusan mintegy visszavonta Buffon tézisé.

A 20. század második felében stílusrobbanás kellős közepén találta magát a világ. Mindazonáltal a nekivadult stílusvegetáció mértéke és nagysága még nem tette volna értelmetlenné a buffoni frázis érvényének fenntartását. Ehhez új „képnek” kellett uralkodóvá lennie mind a stílusról, mind az emberről. Ez az új korszakot jelképező képzet-paradigma a stílusnál a *hagyma* volt, az embernél az *álarc*.

Berel Lang emlékeztet arra, hogy a műalkotásra és stílusra Roland Barthes által használt *hagyma metafora* mennyiben jelképes erejű. Barthes szerint a „stílus távolság, differencia”; a stílusnak csak levélhéjai vannak, de nincs benne mag, centrum, lényeket hordozó entitás.<sup>29</sup> A hagymakép analógiájának stílustani kiaknázása nemcsak a művészeti, hanem az intellektuális, közelebbről az ún. tanulási stílusok teoretikusaira is jellemző, gondoljunk Lynn Curry nagy visszhangot kiváltó, ún. hagyma modelljére (*onion model*).<sup>30</sup> Az egyénről a posztstrukturalizmusban hasonló kép uralkodik el. A posztmodern meggyőződése, hogy a személy (*persona*) nem más, mint maszkok (*proszopon*) sokasága. Lényege és magja neki sincs. Ezáltal az ember platonikus, keresztény centrum-képzete (lélek, önmaga) az egymást fedő maszkok és egymásba játszó szerepek *differáló* képzetének adja át a helyét.

Az *álarc-sokaság* metaforájában, amelynek fontos előzménye az ember *naturalizálásának* nietzschei programja (*Vernatürllichung des Menschen*), még régebbi előzmény gyanánt mintha Goethe szavai is ott csengenének: „A természetnek héja nincs, / se magja”.<sup>31</sup> A naturalizáló tárgyiasítás dekonstrukció, az „önma-

---

<sup>29</sup> Berel Lang: The style of method: repression and representation in the genealogy of philosophy. In: *The question of style in philosophy and the arts*, I. m. 34. A hivatkozott szöveget lásd Roland Barthes: Style and Its Image. In: Seymour Chatman (ed.): *Literary Style. A Symposium*. Oxford, Oxford University Press, 1971. Barthes-nál ez áll: „Style is a distance, a difference”. I. m. 6. Szövege utolsó bekezdésében pedig, ahol, mint fogalmaz, visszatér „a stílusvíziójához” (the vision of style), ezt írja Barthes: „it would be better to see it as an onion, a construction of layers (or levels, or systems) whose body contains, finally, no heart, no kernel, no secret, no irriducible principle”. I. m. 10.

<sup>30</sup> Lynn Curry: An organization of learning styles theory and constructs. In: Lynn Curry (ed.): *Learning style in continuing education*. Halifax, ERIC Document, 1983.

<sup>31</sup> „Feladatom: A természet elembertelenítése (*Entmenschung der Natur*), majd az ember eltermészetesítése (*Vernatürllichung des Menschen*), miután sikerült megalkotnia a ’természet’ tiszta fogalmát.” Friedrich Nietzsche: „Az új felvilágosodás”. *Jegyzetfüzetek az Így*

gát” mint olyat decentráló képzetét előlegzi Nietzschénél az is, hogy Descartes tételét (*cogito ergo sum*) egy helyütt jelképesen a következő „alapbizonyossággá” fordítja ki: „*cogito ergo est*”.<sup>32</sup> A „gondolkodom”-ból nem az „én vagyok” következik nála, hanem a rajtam, önmagamon túlnyúló „van”. A filozófus Nietzschén túl volt egy vele kortárs költő-előhírnöke is a *style & self* problémátörténet egy évszázaddal későbbi, posztmodern fejleményének. Rimbaud-ra és emlékezetes frázisára gondolok: „Az én – az valaki más” („*Je est un autre*”).

A stílus *valamit* ígér (expressziót, konstitúciót, opciót), de *mást* ad; az ember *valamit* ígér („önmagát”), de ő is *mást* ad. Egyikben sincs semmi „igazi”. A kor-szak divatos szavával élve: mind *szimulakrum*. Ezért ha van fogalom, mely az antropológiai stílus-identifikálás eszméjének dekonstruktív stációját jellemezheti, az a *pszeudomorfia*. Ellentétben a 18-19. század fordulójának kriptomorf képzetével a rejtett, megragadhatatlan stílusról–emberről, a 20. század utolsó harmada a maga *style & self* eszméjében már nem a mi megragadási képességünket minősítette. Nem *szubjektumot* ítelt meg vele, hanem *objektumot*: a stílus és az ember mivoltát. Már nem ezt mondta róluk: „lehet, hogy rejtetten létezik igazi mivoltuk, lényegük, csak nem tudunk erről fogalmat alkotni”. Hanem ezt: „a stílusnak és embernek nem lehet mivolta, lényege, mert pszeudomorf entitás mindkettő”.

Mit mutat a buffoni frázis múlt századi végjátéka a stílus hagyományait leg-tisztábban kimondó ECO-elvre nézve? E pszeudomorf végjátékban nem az *expressio* és a *constitutio* az, ami a stílus ECO-elvében érvénytelenné válik. Hanem: az *optio*, a választás elve. Ha a stílus szimulakrum, vagyis ha soha nem lehet az, ami, úgy szükségképpen látszólagos benne az is, ami „önmagának” volna nevezhető – és akkor látszólagosnak kell lennie annak is, hogy *választásának* értelme volna. Ugyan, mit preferálnánk benne s miért?

A stílusok végtelenül változatos, határtalan flexibilitású sokaságával szembe-sülhet ugyan az ember-álarcok *sui generis* végtelen sokasága, csak hogy ily módon immár *értelmetlen* feltennie a kérdést, melyiküket válassza önnön képe, „önmaga” kifejezése gyanánt. Ami nincs, annak „képe” sincs. Lássuk be: a leg-kevesebb, ami elmondható egy olyan javaslatról, hogy valami „nincs” válasszon magának „képtelent” önnön képe gyanánt, hogy – képtelenség.

---

szólt Zarathustra *keletkezésének idejéből*. Ford. Kurdi Imre. Budapest, Osiris Kiadó, 2001, 81. A Goethe-vers az *Ultimátum*. Ford. Eörsi István.

<sup>32</sup> Nietzsche: I. m. 120.

Van-e ötödik stáció?

Következhethet-e valami a stílus- és ember-mivoltot közös nevezőre hozó buffoni szentencia értelmetlenségi végjátéka után, különösen, ha ez a szcena inkább a frázis *szatírxjátékának* tűnik? Láttuk, „A stílus maga az ember” mondásban eredetileg a monomorf egylényegűség, az *Egy* jelent meg. Ez volt a kérdés felvetése. Ez a beállítás a stílust azonosította az emberrel, és így mindkettőjüknek közös értelmet kölcsönzött. Hasonlóképpen, csakhamar közös jellemzőjük lett a megragadhatatlanság, a kriptomorf *Egy-Sem* (a nehézség); majd a hasadás, a heteromorf *Nem-Egy* (a kiúttalanság), végül a centrumtalan megsokszorozódás, a pseudomorf *Számtalan* (az értelmetlenség) is. Mindegyik stációban a stílus és az ember valamilyen jól körülhatárolható értelemben közös jelentést, közös nevezőt talált.

Tudjuk, a régi Athén dionüsziaián mi szokott következni a szatírxjátékok után. *Semmi* – vagy egy *másik tragédia*.

Nem kétséges: nincs visszaút a buffoni tézis monomorf értelméhez, az ember örök lényege és a stílus lényegalkotó mivolta (helyessége) közös képzetéhez. Mint ahogy ma már a megragadhatatlanság, a meghasadás és a megsokszorozódás szelleme sem parancsolható vissza a palackba. Mégis azon a véleményen vagyok, hogy „A stílus maga az ember” frázisnál még nem zárult le (fenomenológiai műszóval élve) az *értelemképződés* színjátéka. Ahhoz, hogy elmagyarázhasam, miért, kis kitérőt kell tennem.

Jelen szöveg „ösváltozatával” egyik meghívott előadója voltam egy előadásorozatnak (ELTE), amelynek tematikai kérdése így szólt: „Miből lesz a szubjektum?” A sorban előttem két kiváló fenomenológus kolléga, Ullmann Tamás és Takács Ádám is beszélt az ember-meghatározások filozófiai típusánáról.<sup>33</sup> Mindketten az emberfelfogások teoretizálásának *négy alapvető variációját* vetettek fel. Különösen azért volt érdekes figyelemmel kísérni mondandójukat, mert egymástól teljesen független elgondolásaik – egyiküknél inkább az elmefilozófia, másikuknál inkább a történetfilozófia felől látva „magát az embert” – mégis sokban rokon gondolati teret vázoltak fel. Ennél a belátásnál már csak az volt

---

<sup>33</sup> A előadások címe a következő volt. Ullmann Tamás: *Végesség és affektivitás* (2019. március 12.); Takács Ádám: *A szubjektum mint mozgásforma* (2019. március 19.); ELTE, Filozófiai Kollégium.



különösebb számomra, hogy saját elgondolásomat, amelyet az előadásra készülve akkor már többé-kevésbé kialakítottam magamban korábbi munkáim nyomán, szintén rokonnak találtam az ő egymással is rokon elrendezésű, tagolt antropológiai terükkel; hogy miért, arra mindjárt rátérek.

Annál is inkább érdemes fontolóra venni a korlátozottan *számos* emberképtípusok és az ily módon tagolt stílusmintázatok esetleges kapcsolatát, mert belátható, hogy a stílusidentitás eszméjének felélesztésére voltaképpen *nincs más lehetőség*. Hiszen: ha nem egyezünk ki azzal, hogy a stílus és önmaga, a style & self egymást egymásból értő eszméjét mindörökre aláássa a megragadhatatlanság, kiúttalanság és értelmetlenség, s ha már elvként éppúgy elfogadhatatlan benne az Egy, miként a Számtalan is, akkor muszáj belátni, hogy egyszerűen nincs más út, mint valamilyen Számosságban gondolkodni.

Ez azt jelenti, hogy elvileg sincs mód más elképzeléshez folyamodni, mint amelyet a tagoltság, a véges elemű „szóródási rendszer” (Foucault)<sup>34</sup> gondolata kínál. Ez pedig nem más, mint egy többalakú, azaz *polimorf tér* eszméje, amelyet az emberfelfogások, az önmaga-azonosítások alaptípus-együttese és a stílusok alapmintázata alkot.

## Koincidenciák

Nézzük közelebbről, milyen tagoltságú emberképre, milyen típusfelfogásra tett javaslatot az előadássorozatban előttem szóló, két kolléga, továbbá, miben véltem rokonságot felfedezni elképzeléseik és saját elgondolásom közt?

Mint mondtam, mind Ullmann, mind Takács négy-négy alaptípust vázolt fel, melyekhez hellyel-közzel neveket rendeltek példa gyanánt. Előre bocsátandó, hogy *egyenrangú verziókként* beszéltek ezekről („egyik sem jobb, mint a másik”, fogalmazott Ullmann, „vektorirányoknak” nevezte őket Takács), még ha érzékelhető volt is, hogy egyik vagy másik verzió közelebb áll a gondolkodásukhoz. Csak nagy vonalakban rekapitulálom elképzeléseiket, pusztán a típusok differenciáira koncentrálva, hogy rövid áttekintésük után melléjük állítsam – szintén röviden – a magam elgondolását, megtoldva az összevetést egy kurrens stíluselméleti kísérlet felvillantásával is.

---

<sup>34</sup> Michel Foucault: *A tudás archeológiája*. Ford. Perczel István. Budapest, Atlantisz Könyvkiadó. 2001, 52.



Ullmann-nál következőképp nézi ki alapvonásaiban a négy emberfelfogási típus. *Egységes szubjektum*: kognitív-morális autonómiát biztosító, „állandó aktussal”; ez Descartes, Kant emberképe. *Self-szubjektum*: önteremtő „self”-re épülő emberfelfogás, autentikus vagy narratív identitással. *Szóródott szubjektum*: decentrált benső sokaságképzet, nagyjából a Nietzsche-től Deleuze-ig vezető nyomvonalon. *Hasadt szubjektum*: a tudatos és tudattalan dichotómiáját hordozó, a maga traumatikusságát oldani próbáló ember, Schelling, Freud és követői nyomán.

Takács előadása a szubjektumfelfogás vektorirányait jelképesen filozófusok nevéhez kötve mutatta be (nem sorrendben jelzem a négy irányt). „*Husserl*”: a már lezajlott felől értett leendő prioritása, bensőnk felől értve a külsőt, a világot. „*Lévinas*”: itt is a már meglevő felől értjük a leendőt, de a külső, a Másik felől értve a bensőt. „*Deleuze*”: itt fordítva, a leendők felől értjük a már meglevőt, és az ismeretlennek, a keletkező külsőnek van dominanciája a benső felett. „*Heidegger*”: itt is a lehetőség felől értendő a meglevő, viszont a bensőnek a kivetülései szabják meg minden külsőnek, rajtunk kívülinek a megértését.

Én a szubjektum-felfogások alábbi típusait vázoltam fel eleve az intellektuális (felfogási) stílusok tagoltságában gondolkodva. *Szeriális stílusú* emberkép – az általánosság, ismerv-ismétlődési sorozat képzete a szabály, a kánon elvének túlsúlyával. *Szubsztantív stílusú* emberkép – a lényegi-saját mivolt képzete az ősforrás, az arkhé-elv dominanciájával. *Szituatív stílusú* emberkép – az okok-hatások teljességének képzete a viszony, a dia-logosz elv túlsúlyával. *Dichotóm stílusú* emberkép – az ismeretlenhez mértéket kereső kísérlet képzete a mérce, az experimentum-elv dominanciájával.

E három változatból egyelőre csak egyetlen tényt rögzítetek. Egy filozófiai előadássorozat három résztvevője számára az „ember-önmaga” alaptípusairól alkotott képzetek *egymástól függetlenül* történetesen azonos számú szóródást mutattak. Mondhatni, ama tekintetben, hogy teoretikus szemmel végül is hányféleképp látható „maga az ember”, számukra az „igazság száma” négy. De ami ennél jóval fontosabb: e felfogások szóródásának „vektorirányai”, *égtájai is hasonlóságot mutattak*. És nem csak náluk.

Ember a stílusok között

Ugyanis ha már *self*-ről, szubjektumról és tengernyi stílusról van szó, a honi előadók példái mellett érdemes röviden megemlékezni még egyről a tengeren túlról is. Az, amit most felidéznék pár szóban, a fentebb már említett szerzőpár,

Zhang és Sternberg modellje a „gondolkodás stílusairól” (*styles of thinking*), azon belül is a „mentális ön-igazgatás formáiról” (*forms of mental self-government*), amely a szerzőktől szerényen nekik tulajdonított pszichológiai, pedagógiai értelemnél szélesebben is felfogható, és pedig a *tetteinket uraló stílusok típus-tanának*, reprezentatív elvmintázatának elméleteként.

A szerzőpár szerint egy gondolkodási alkatot mindig valamilyen stílus-domi-  
nancia jellemez. Ez egy bizonyos önszemléleti művelet többnyire ösztönös pre-  
ferálásából áll elő, hogy aztán idővel a habitus elvehetetlen részévé váljon. En-  
nek négy változatát, négy stílusát különböztetik meg: *monarchic style*, *anarchic*  
*style*, *oligarchic style*, *hierarchic style*. Hadd fordítsam ezeket így: az *egy-elvűség*,  
*elv-előttiség*, *osztott-elvűség* és *rangsor-elvűség stílusa*.<sup>35</sup> E szerint (ismét erős leegy-  
szerűsítéssel): van *inkább* normakövetelményt tisztelő, *inkább* szubverziót kere-  
ső, *inkább* kooperációra hajló, illetve *inkább* experimentum-kész intellektus-  
alkat. Most ennek az elgondolásnak csak felvillantására van mód, de ez is elég,  
hogy lássuk: stílustanilag polimorf – több alakú – térrel számolhatunk itt is.

A jobb áttekinthetőség kedvéért összefoglalom a bemutatott négy tagolási  
verziót.

<u>Ullmann</u>	<u>Takács</u>	<u>Hévizi</u>	<u>Zangh/Sternberg</u>
<i>egységes szubj.</i>	„Husserl”	kánon: <i>szeriális</i> stílus	<i>egy-elvűek</i> stílusa
<i>self-szubjektum</i>	„Lévinas”	arkhé: <i>szubsztantív</i> st.	<i>elv-előttiek</i> stílusa
<i>szóródott szubj.</i>	„Deleuze”	dia-logosz: <i>szituatív</i> st.	<i>osztott-elvűek</i> stílusa
<i>hasadt szubj.</i>	„Heidegger”	metron: <i>dichotóm</i> stílus	<i>rangsor-elvűek</i> stíl.

Tisztában vagyok vele: ezek a példák távolról sem nem tekinthetők *alapnak*  
konkluzív következtetések levonására; megjegyzem: polimorf gondolkodási tér-  
ben mozogva ilyen „alap” elvileg sem adható meg. Nem is teoretikus argumen-  
tumnak szántam felidézésüket, csak annak, hogy coincinciájuk felidézése  
alkalmat adjon az elgondolkodásra szóródási irányaik különös hasonlatosságán.

---

<sup>35</sup> Lásd Li-Fang Zhang, Robert J. Sternberg: *Styles of Thinking as a Basis of Differen-  
tiated Instruction. Theory into Practice* 2010, XLIV/3, 247. Az *oligarchic style* esetében  
érdemes emlékeznünk az olig prefixum eredeti, „néhány” jelentésére, s ennek folytán a  
néhányak közt megosztott „uralom” képzetére; ennek szól az osztott-elvűség kifejezés.  
Ahogy a *hierarchic style* esetében sem feledkezhetünk meg a hiero eredeti görög jelenté-  
séről, a „szent”-ről, amely (párjával, a profánnal kontrasztálva) plauzibilissé teszi a mér-  
ték- és rangsor-értelmet.

Ha ugyanis az egyes sorokat alkotó azonosításokat mintegy összeolvassuk, akkor dacára minden különbségnek és eltérő beállításnak világosan kiütközik, hogy ezek az egymástól független elképzelések *műveleti értelemben* hasonlóságot mutatnak, amennyiben rokon mintázatot rajzolnak ki az emberfelfogások és az intellektuális értelemben vett stíluselvek között. Ez a műveleti mintázat a stílus-identifikálási kísérlet esetében annyit jelent, hogy van, aki szabály alá sorolandó esetekkel akar hozzáférni a stílus és az ember mivoltához, de van, aki lényegük, magyasságuk, ősforrásuk után kutatva; és van, aki szövevényes kapcsolódásaik történetileg kibomló teljességében véli föllelni őket, de van olyan is, aki mértékadások, értelemrögzítések kísérleteinek a hálóját veti ki rájuk.

Másutt már érveltem a mellett, hogy teóriaképzés műveleti elvein tetten érhető négyes mintázat tekintélyes múltra tekint vissza a filozófiában, Empedoklészről és Arisztotelészről Kanton és Schopenhauerén át Heideggerig és Foucault-ig. Ugyanígy másutt igyekeztem igazolni, hogy ez a szóródás Kantnál, a képzelőerő idői *alapműveleteinél* ütközik ki a maga teljes teoretikus világosságában, és azt is, hogy a műveleti eljárásoknak ez a mintázata az *addíció* (sorjáztatás), az *institúció* (létesítés), a *konnexió* (társítás), valamint a *moduláció* (méretezés) rendjeként jelölhető.<sup>36</sup> Mindegyik más stílusú racionalitást mutat, más elméleti beállítódásnak, más alapú felfogásnak felel meg; és – újólág idézve Wittgensteint – „egyik stílus sem ésszerűbb a másiknál”.

## A kérdés újrafelvetése

---

<sup>36</sup> Erről lásd két könyvemet: *Idő és szinkretizmus, állandó tekintettel Nietzschére*. Budapest, Kalligram, 2013, illetve *A Liget, a Sétány, a Csarnok és a Kert. A filozófia színterei*. Budapest, MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont - Kalligram, 2018.

Többször említettem korábbi írásaimban Merleau-Ponty szentenciaszerű megállapítását, mely úgy szól, hogy az „'eredeti' is polimorf”.<sup>37</sup> Úgy vélem, az elmondottak alapján joggal vethető fel a stílusidentitási eszme új alakban. Ez az alap a polimorfia, a *többalakúság*. Itt a stílus és az önmaga egymásra vetülése éppúgy elüt az egyalakúságtól, mint az alaktalanságtól, az alakdivergenciától vagy a látszatalakúságtól.

A stílus *nem maga az ember*, nem az ő identikus képe, igazi *valója*, avagy, nietzschei szóval, nem az ő „*propriuma* és *ipsissimuma*”, nem az, ami benne legsajátabb és legszemélyesebb.<sup>38</sup> A stílus és az önmaga egymásra vonatkozását már nem alapozhatja meg az Egy, mint ahogy a Nem-Egy, az Egyik-Sem vagy a Számtalan sem. Ám ha a stílusnál és „magánál az embernél” az *egy-igaz valóságunk* létébe vetett bizodalom, az egyalakúság hite valóban a múlté is, attól a *számos lehetőségű* többalakúságé még nem okvetlenül az. A stílus újra „maga” lehet az ember – de ez csak úgy lehetséges, ha *mindkettőt* véges alakzatú együttállásukban, polimorf térben fogjuk fel.

Ez a polimorfia az, mely visszahelyezheti jogaiba a stílus teljes hagyományának letéteményesét, az ECO-elvet is; még ha nem is úgy, ahogyan ez a 18. század derekán, a premodernitás és modernitás határán alakot öltött. Nem az állítólagos egy-igaz valóságunk, valódi mivoltunk az, ami egy adott stílusban választhatóan kifejeződik az együttállás korábban említett, kétféle értelmében. Hanem: a stílusaink által reprezentált lehetőségek közti mozgás ilyen. *Csak stílusok közt önmaga az ember*. Minden önkifejezése, választása stílusok által alkotott térben mozog – „rendszerek látens játékterén” (Pfeiffer).

Az ECO-elv talán a többalakúság keretében állhat élénk úgy, hogy egykori teljes érvényét újfent elnyerje. De immár *más alapon*: nemcsak a különböző stílusnemek közt, de a karakterstílusok sokfélesége, a mintázatstílusok számossága és az ellenpontstílusok polaritása közt is megosztva.

A transzmodernitás küszöbén

---

<sup>37</sup> Maurice Merleau-Ponty: *A látható és a láthatatlan*. Ford. Farkas Henrik – Szabó Zsigmond. Budapest, L'Harmattan Kiadó – Szegedi Tudományegyetem Filozófia Tanszék, 2007, 142.

<sup>38</sup> Friedrich Nietzsche: *A vidám tudomány*. Ford. Romhányi Török Gábor. Budapest, Holnap Kiadó, 1997, 300.

A stílus-identifikálási kísérlet problémátörténeti múltját nem lehet meg nem történtté tenni. Nem is érdemes. A posztmodern maga mögött hagyó, jelenkori idő, melyben magam is hajlok egy új korszaknak, a *transzmodernitás* korának hajnalát látni,<sup>39</sup> egymásba ékelt, egymásra torlódott, egymáshoz préselődő korok masszívuma. Az időfeletti erők centralitásába, a hierarchia erejébe vetett, *premodern* hitek különböző fokban és módokon ugyan, de éppúgy együtt élnek minden társadalmon belül a *modernitás* haladás hitű rendszerelvével, az operacionális globalitással, mint ahogyan a *posztmodernitás* relativizmus-vallásával is, előszeretettel a perspektivizmus időbelisége, a decentralálás és virtualitás iránt.

*Premodern, modern, posztmodern.* Az emberi civilizáció e három, nagy „földtörténeti” korszakához tartozó istenek nem tekinthetik magukat koruk egyeduralkodóinak. Híveik sem fertőtleníthetik a mennyböltöt a maguk szublimát-eszméivel, remélve, hogy ettől *egyedülvalóságában* lelik fel ott istenkéjüket. Érdekek, előítéletek, kormányzási elvek *reális* polimorfíája, megannyi eltérő korszak *valóságos* egymásra torlódása szembesít bennünket annak a hitnek az *irrealitásával*, amely az egymást váltó, saját korszakukban egyeduralkodó korszalelemek hegeli világtörténetét vallja.

A stílusidentitás eszméje sem vonhatja ki magát e történeti tapasztalat érvénye alól. Stílusok és önazonosítási hitek közt okvetlenül polimorf térben találja

---

<sup>39</sup> A transzmodernitás Rodríguez Magdától származó, sokak által tárgyalt, lassan negyed százada felvetett fogalmáról, valamint arról, hogy a terminus számomra mennyiben elfogadható, a *Tempus absconditum* című könyvem (kézirat) utószavában írok („Villa Rubino Cicerone. Heterokronia és transzmodernitás”). Ott így foglalom össze saját állásponatomat: „A történő idő polimorf jelene, a történeti korok egyenjogúsítása fontos gondolat. A transzmodern látásmód időértelme számomra ezt jelenti: a premodern, modern, posztmodern kor horizontjai keresztbe metszik egymást; ezzel identitásuk rendje egymásba ékelődik, értékviláguk egymásra torlódik. Ez a tektonikus dinamika jól ismert: centrumok és perifériák feszültsége, egyenlőtlen fejlődés, eltérő rátájú változás, allometria és heterokronia eredetileg biológiai (Haeckel), majd társadalmi és történelmi értelemben (Foucault). A heterokron idő eltérő korszakok »mozaik-evolúcióit« (Gould), más-más tempójú fejlődések egymásra gyűrűződését jelöli. Különidejűségeket mutat az egyidejűségben: korok összetorlódását és felgyűrűződését egymáson, idők zárványait, beékelődéseit egyazon térben, a szűkebb-tágabb régiókban éppúgy, mint egyazon lényen belül, a szűkebb-tágabb szubjektumok reflexióiban és reflexeiben. Kőkeménnyé összeállt együttesük nem szintézis, és nem szimbiózis. Hanem olyan masszívum, amelynek lávaforróságú alapja ugyanakkor roppant instabil.”

magát az ember. Csak együttállásukban, többalakúságuk közepette lehet bárki az, amit „önmagának” választ, meg amiben „önmagát” kifejeződni látja és reméli. Nyilván nem múlt el bennünk nyomtalanul az egykori hit, hogy „A stílus maga az ember”. Ám a nehézség, kiúttalanság és értelmetlenség okozta kételyeink sem lettek a múlté. Nem törölhetjük el magunkban a belátást, hogy a stílus és az önmaga alkotta komplexum egyik alkotóeleménél sem találni *fogalmat*, *egységet* vagy *lényegét*, és hovatovább már csak ez a közös hiány teszi komplexummá őket.

A stílusidentitási eszme polimorf változatánál a *posztmodernitás* ott érintkezik a korok egyenjogúságát, mindenkori együttességét valló *transzmodernnel*, hogy a stílushagymahéjak és emberálarcok végtelen variabilitását felváltja a véges többalakúság. Itt nem annyira stílusokban, mint inkább *stílusok közepette* ismerszik meg az ember – konstitutív (mintázati) és történeti (problématörténeti) értelemben egyaránt. Ez utóbbi menetének rövid összefoglalása így adható meg:

<i>Kérdésfelvetés:</i>	<i>Nehézség:</i>	<i>Kiúttalanság:</i>	<i>Értelmetlenség:</i>	<i>Újrafelvetés:</i>
A stílus maga az ember.	Stílus és önmaga: nincs fogalmuk.	Stílus és önmaga: nincs egységük.	Stílus és önmaga: nincs lényegük.	Csak stílusok közt lehet maga az ember.
<b>MONOMORF</b> stílusidentitás a premodern és modern határán	<b>KRIPTOMORF</b> stílusidentitás a kifejlett modernitásban	<b>HETEROMORF</b> stílusidentitás a kései modernitásban	<b>PSZEUDOMORF</b> stílusidentitás a kiteljesült posztmodernben	<b>POLIMORF</b> stílusidentitás a posztmodern és transzmodern határán

A polimorf stílusidentitás eszméje a stílus és az ember viszonyát *szinkron értelemben* többféle stílusnem (karakter-, mintázat- és ellenpontstílus) között tételezi, *diakron értelemben* pedig a történeti többalakúság jelenidejűségével, az egymásra torlódás képzetének együttességével gondolja el. Ez nem jelent szimbiózist egyik értelemben sem. Távol áll attól, hogy alkalmazható legyen rá az alkati szervesség vagy az organikus fejlődés vitális reményű, monomorf alapú képzete. Egy stílus lehet ugyan a *miénk*, de a stílusok „vad létű” polimorfiája, brutális erővel hullámszó, kiszámíthatatlanul és szervetlenül változó összessége *nem értünk való*.

De ha ez a helyzet, akkor a stílusok miért *legyenek* így sajátjaink? Vajon tényleg akarhatjuk-e, hogy *stílusok közt* legyen feltalálható „maga az ember”?



Miért épp a stílusok?

Három zárókérdés fogja berekeszteni ezt az előadást. Az első így szól. Milyen átfogó pillantás vethető a stílusok összképére a jóváhagyás (*assensio*) igénye felől? *Vajon a stílusok rendszerének miféle elgondolására mondhatnánk igent?*

Amennyiben a stílusok fluidum-egészére a *rendszer* szó egyáltalán alkalmazható, úgy az elemei összetevődésének (szisztémájának) azonosítására megítélsem szerint két fogalom pályázhat jó eséllyel. Egyik a *diakritikai rendszer* (fönomonológiából ismert) fogalma, ahol az elemek csak egymás kontrasztjaiként adóttak. Másik a *laza kapcsolódási rendszeré*,<sup>40</sup> ahol az elemkapcsolatok nem alkotnak logikai, funkcionális, organikus egészet, mert relatíve önálló szervességük egy náluk jóval szervetlenebb közegben találja meg a maga alakzatait és mozgásformáit, egy olyan közegben, melynek szervezetségi foka *kisebb*, szabadságfoka viszont *nagyobb* az övékénel.

Együtt látva a karakter-, mintázat- és ellenpontstílusokat, *az egész stílusóceánt*, elmondható róluk, hogy fluidum-összességük egy magát megújító, igazoló és szétromboló, lebontó szisztéma, vagyis egyaránt evolutív és disszipatív rendszer. Ha a filozófia archaikus képzeeteinek tárházából vennénk hozzá paradigmatis hasonlatot, talán Empedoklész *örvényének* képéhez volna érdemes folyamodni.

---

<sup>40</sup> A *laza kapcsolódási rendszer* (Loosly Coupled System, LCS) eredetileg az egyetemi hallgatók ellentétes igényére, nevezetesen az érdemi, érzékeny kapcsolódás, ugyanakkor nagyfokú autonómiaigény kettősségére reflektáló fogalomként került forgalomba az 1970-80-as években. Ehhez lásd J. Douglas Orton, Kirk E. Weick: *Loosely Coupled Systems. A Reconceptualization*. [http://dimetic.dime-eu.org/dimetic\\_files/OrtonWeickAMR1990.pdf](http://dimetic.dime-eu.org/dimetic_files/OrtonWeickAMR1990.pdf) Letöltve: 2019. 07. 19. A cikk felidézi a fogalom kialakulásának történetét. Definíció szerint a LCS olyan rendszer, amelynek „elemei érzékenyek egymásra, de megtartják elkülönülésüket és önazonosságukat”, továbbá általánosabb értelemben olyan rendszer, ahol az elemeknél az egymásra hatás inkább „hirtelen adódó (mintsem folytonos), eseti (mintsem állandó), közvetett (mintsem közvetlen), idővel bekövetkező (mintsem azonnali)” (i. m. 203). Fontos továbbá, teszik hozzá a szerzők, hogy a fogalmat dinamikus, és ne statikus vetületében értsük, vagyis a folyamatok kerüljenek fókuszba a rendszer egészén belül. (219). Indokolt tehát úgy fogalmazni, hogy „laza kapcsolódási rendszerek” állhatnak elő más, merevebb szisztémák mellett vagy azokon belül, és hogy köztük is változások, átalakulások mehetnek végbe idővel.

Mivel a stílusok nem mások, mint tiszta egymásra-vonatkoztatások, beleértve ránk-vonatkozásukat is, összességük olyan örvény, amelynél a diakritikai rendszerjelleg adja a *centripetalis* erőt. Mondhatni: a stílusok közösen tartják össze egymást – velünk együtt. Ezt a befelé húzó erőt ellensúlyozza a vele ellentétes, *centrifugális* erő, amelyet laza kapcsolódási rendszer néven jellemeztem. Ez időről időre eltaszítja, elrántja a stílusokat egymástól – beleértve itt is ránk-vonatkozásukat. Ez az erő nemcsak stílusok közt teremt szakadékot, de újra és újra kimozdítja egymást fedő helyzetükből a stílust és az önmagát is, így destruálja az egész *style & self* komplexumot is.

Továbbá e komplexum problémátörténeti összképére az is jellemző, hogy a stílus és az önmaga fogalma a pontosság szempontjából jótékonyan korlátozott, *üdvösen* indefinitív, ennek folytán rugalmas és időérzékeny. Ezért választottam az előadás mottói egyikének Manfred Frank megjegyzését, hogy a stílus a kimondható és a kimondhatatlan mellett egy harmadik entitás. A határ szürke zónájához, senkiföldjéhez tartozik. Nem sajátítható ki a *logosz* által. Nem véletlenül hangsúlyozza Ludwig Pfeiffer stílus-könyve is (egyik fejezetének címéül emelve) a stílusok „produktív labilitását”, amin azt érti, hogy azokat előnyükre, termékeny módon jellemzi a „kiirthatatlan”, mégis „rendszerszerű homályosság”.<sup>41</sup>

Ez ugyanaz a „rendszerszerű homályosság”, teszem hozzá, mint ami az ember fogalmát jelenti, és főleg azt, amit benne az „önmaga” képvisel. A polimorf térben zajló önazonosító mozgásaink örök köztessége, az őket hordozó stílus-fluidumok nem engedik egyiküknél sem a hajszálpontos fogalmi rögzítést, a teljes fogalmi lefedést; és ez nem defektus, hanem *a létmódjuknak megfelelő értésforma*.<sup>42</sup>

---

<sup>41</sup> K. Ludwig Pfeiffer: I. m. 283.

<sup>42</sup> A filozófiailag nem jólformált, „nem teljesen konstituált” (Merleau-Ponty) kifejezés-mód mellett hadd vonultassam fel Wittgenstein, Gadamer, és Lakatos Imre egy-egy megjegyzését. „Ami ellen tiltakozom, az valamely eszményi pontosság fogalma, amivel úgyszólván a priori rendelkezénék. Különböző időkben a pontosságot illető eszményeink is különbözők; és nincs köztük legkülönb.” Wittgenstein: *Észrevételek*. I. m. 57. „A fogalmak bizonytalansága és meghatározatlansága olyannyira nem hátrányos az alkalmazásukra, hogy indokolt inkább azt kérdezni: a nyelv egyáltalán nyer-e az egyértelműséggel, és egyáltalán állhatna-e egyértelmű fogalmakból.” Hans-Georg Gadamer: *A fenomenológiai mozgalom*. Ford. Bonyhai Gábor. *Athenaeum*. 1993, II/1, 84. „Miért nem fogadjuk el, hogy nullával egyenlő az a képességünk, hogy pontosan megfogalmaz-

Ebből következik a válasz az előadás címében álló kérdésre (a zárókérdések közül a másodikra), mely, mint mondtam, szerintem ma újra felvethetővé vált. *Stílus-e még maga az ember?* Válaszom: nem. Ma már semmiképp sem. A „stílus-e még” egyalakúságán, monomorfiáján rég túl vagyunk. Ma stílusok közepe találja magát az ember. Köztük mozogva, nem egyikük vagy másikuk kizárólagos bennlakójaként tesz kísérletet arra, hogy kifejezze „önmagát”, jelentsen ez neki bármit is. Minden egykori stílusidentitási hite és tapasztalata megőrzött része marad e többalakú térnek. Ebből következően stílusok közt mozognia annyit tesz, hogy „önmaga” egy-igaznak hitt *valóságát* önnön *lehetőségeinek* többes számában érti. Beleértve, hogy adott esetben az őt addig jellemző stílus egyszeriben teljes észrevétlenséggel válik érvénytelenné előtte, vagy ellenkezőleg, hogy fájoan tudott stílusvesztettsége semmijében már látenszen rá is talált egy találób, hívebb stílusra az, amelyet ott és akkor „önmagáénak” tudhat.

Végül, zárszóként akár, hadd tegyem föl a harmadik zárókérdést is. Miért lett számomra vonzó az intellektuális válfajukkal kiegészült stílusok jelensége? Egyáltalán miért vált fontossá a stílus fogalma az általam már jó ideje vallott filozófiai szinkretizmus számára? Ezekre a „miért”-ekre, tartok tőle, nem tudok választ adni egyetlen „mert”-tel. Csak néhányal, összefoglalás gyanánt. *Miért épp a stílusok?*

Mert a stílus soha nem lehet egyetlen, de ugyanígy soha nem lehet számtalan sem.

Mert egy stílus mindig sajátos vagy különös, de soha nem általános vagy abszolút.

Mert a stílusok együttese diffúz: ösztönök, értelmek és akaratok közös fluiduma.

Mert a stílusok együttese aktív és passzív: teremtés és adódás, jelzés és mintázat.

Mert a stílusok véges többalakúsága – polimorfiája – termékenyen indefinitív.

---

zuk azt, amire gondolunk, tehát az a képességünk is nullával egyenlő, hogy bebizonyítsunk valamit? Ha azt akarjátok, hogy a matematikának jelentése, tartalma legyen, le kell mondanotok a bizonyosságról. Ha bizonyosságot akartok, meg kell szabadulni a jelentéstől. A kettő együtt nem megy” (Kappa „szólama”). Lakatos Imre: *Bizonyítások és cáfolatok*. Budapest, Gondolat, 1976, 152–153.

Mert a stílusok tere tágas: egyenjogú, ha nem is egyenrangú elemek szinkretikus tere.

Mert a stílusok tere komplex: a kifejezéseké, együttállásoké és választásoké (ECO-elv).

Mert a stílusok tere dinamikus: illeszkedések és elkülönöződések örvényeként adott.

Mert a stílusok idő-érzékenyek; transzmodern korokban kiváltképp becses entitások.

Mert a stílusok együtt *jelentik meg*, teszik jelenvalóvá a valós *elmúltat* a lehetséges *jövővel*.

**Marosán Bence Péter:**

*A modernitás születése a kritika szelleméből*  
„A kritika fogalma a XVII-XVIII. században”<sup>1</sup>

„Már évekkel ezelőtt fölfigyeltem arra, hogy kora ifjúságomtól fogva milyen sok hamis nézetet fogadtam el igaznak, s hogy mennyire kétséges mindaz, amit később ezekre építettem. Ennek hatására beláttam azt is, hogy egyszer az életben gyökerestül föl kell forгатnom, s az első alapoktól kiindulva újra kell kezdenem mindent, ha arra törekszem, hogy egyszer még valami szilárdat és maradandót hozzak létre a tudományok területén.” (René Descartes: *Elmélkedések az első filozófiáról*. Fordította: Boros Gábor)

A kritika fogalma már az újkor előtt is lényeges szerepet töltött be a filozófiai gondolkodásban és a tudományos kutatásban. A hibás vélekedések kiigazítását, az igazi tudás elérését célzó kritika meghatározó motívumnak számított már az ókori és középkori filozófiai és tudományos vitákban is. Ez a fogalom azonban először az újkorban tett szert paradigmateremtő és -formáló erőre. Bizonyos szempontból nem túlzás azt mondani, hogy a modernitás mint kulturális alakzat, csupán a kritikából és a kritika által születhetett meg. A jelen könyv a kritika fogalmának ezen, újkorban betöltött szerepét és jelentőségét világítja meg az olvasó számára.

A kötet mindenekelőtt „A kritika fogalma a XVII-XVIII. században” című, 2018. június 22-i az MTA–PTE Kritikai Tanulmányok Kutatócsoport és az ELTE BTK Újkori és Jelenkori Filozófia Tanszéke által közösen szervezett konferencia anyagait adja közre (10). A szerkesztési munkálatokat Blandl Borbála, Boros Bianka, Czétány György és Kővári Sarolta végezték. A mű közeleb-

---

<sup>1</sup> Blandl Borbála, Boros Bianka, Czétány György, Kővári Sarolta (szerk.): *A kritika fogalma a XVII-XVIII. században*. Budapest, Áron Kiadó, 2019. A tanulmány a Bolyai János Kutatási Ösztöndíj BO/00421/18/2 számú projektjének támogatásával készült.

bi tanulmányozása arról győz meg bennünket, hogy többről van szó, mint egy átlagos konferenciakiadványról: a magyar nyelvű olvasó alapvető adalékokat kap a kritika újkori fogalmának keletkezésével és az egész újkori filozófián belül betöltött jelentőségével kapcsolatban. Véleményem szerint olyan mű született, mely alapvető segítséget nyújthat mindenkinek a korszak lényegi sajátosságainak megértésében – kívülállónak éppúgy, mint a szakavatottabb befogadónak.

A 16 tanulmányt tartalmazó kötetet Weiss János előszava nyitja meg. Weiss három és fél oldalban, tömören, de mégis részletesen ismerteti, hogyan rendült meg a középkori – alapvetően teológiai orientációjú és megalapozottságú – paradigma; hogyan született meg benne a középkori gondolkodás egyes dogmatikus elemeit, alakzatait támadó kritikai attitűd, mely azután az újkori gondolkodásmód és filozófiai tradíció kialakulásához vezetett.

A *nevetést* talán némelyek elsőre nem túlságosan komoly, a filozófia fő problémáitól távol eső témának vélnék. Smrcz Ádám tanulmánya („A cinikus nevetés mint újkori ideológiakritika”) óvatosságra int bennünket, mielőtt elhamarkodottan ítélnénk e téren. Megmutatja, hogy a nevetés hogyan szolgált eszközként az önmagát megingathatatlanak gondoló dogmatizmussal és tekintéllyel szemben. Smrcz részletesen áttekinti a nevetés újkori elméleteinek történeti hátterét, egészen az antik kezdetekig visszamenően (ahogyan a nevetés elméletének első csíráit megtaláljuk többek között Platónnál, Arisztotelésznél és a cinikusoknál). Mindenekelőtt a nevetés elméleteinek két nagy típusával foglalkozik: az összeférhetetlenségi elmélettel, mely szerint a komikum forrása az össze nem illő elemek közti kontrasztból fakad, és a felsőbbrendűségi elmélettel, mely utóbbi szerint a komikum eredetét az összehasonlított személyek vagy tettek közötti társadalmi, intellektuális, morális vagy egyéb távolság képezi. Smrcz azt próbálja meg érzékeltetni, hogy szerinte egyfelől az összeférhetetlenségi elmélet mennyivel jobban képes a humor valódi természetének bemutatására, tehát mennyivel plauzibilisebb, másfelől a nevetés, a komikum filozófiai potenciáit szeretné előtérbe állítani, megmutatva, hogyan képes a nevetés (sajátosan az összeférhetetlenségi elmélet szemszögéből) társadalomkritikai, ideológiai erőként szolgálni.

Schmal Dániel írása („Richard Simon és a forráskritika problémája”) a modern forráskritika születésének néhány központinak számító eseményét mutatja be; különös tekintettel Richard Simon munkásságára, aki megalapozottan tekinthető a modern forráskritika egyik legfontosabb előfutárának; sőt: olyannak, aki



bizonyos pontokon lefektette a modern forráskritika fő alapszabályait. Richard Simon ilyen irányú törekvései részben arra irányultak, hogy a katolikus egyház mint intézmény jogait, létjogosultságát védje a protestáns támadásokkal szemben. Megmutatta, hogy a Biblia, ahogyan az az ő korában olvasható volt, nem tekinthető minden további nélkül Isten szavának, hanem egy olyan szöveg, mely a történelem során sokszorosan torzult és módosult. Az eredeti szöveg helyreállítása, már ha egyáltalán lehetséges, egy nagyon is körültekintő, kiterjedt rekonstrukciós eljárást követel meg. Noha Richard Simon szándékai elsősorban vallásiak voltak, munkásságával mégis hatalmas lökést adott a modern kritikai, racionális mentalitás és gyakorlat fejlődésének, az igazolás módszertanának kiterjesztéséhez és elmélyítéséhez, mindennekelőtt a humántudományok, speciálisan a történeti stúdiumok területén, oly módon azonban, hogy az jelentős mértékben befolyásolta az egész újkori tudományosság metodológiáját, általában véve.

Kovács Eszter: „»A féltékenységről, az uralkodóról és a kritikáról« – A kritika mibenléte Montesquieu-nél” című tanulmányában azt mutatja meg, hogyan finomított Montesquieu a felvilágosodás születőfélben lévő és egyre radikalizálódó kritika-fogalmán; mely néhány szerzőnél, némely felfogásban odáig jutott, hogy a kritika egyenesen korlátozta a szabadságfogalmat. Egyesek ugyanis azt hangoztatták, hogy az ember nem írhat le csak úgy szabadon mindent, ami csak az eszébe jut – hanem a kritikát mintegy fegyverként használták a nekik nem tetsző gondolatokkal, elképzelésekkel szemben. Akivel szemben így jártak el, annak nem csupán vehemens ellenkezéssel, alkalmasint személyeskedéssel kellett szembenéznie, hanem a tudományos közösségen belüli elszigeteléssel, a nevetségessé vagy komolytalanná válás rémével.

Montesquieu szerint ezen vehemens kritikák egy jelentős része nem a haladást szolgálta, nem arról szólt, hogy elérjük az igazságot vagy jobb műveket hozzunk létre, hanem inkább *a kritikát megfogalmazó egójáról szólt*. Vagyis a kritikus többé vagy kevésbé kifejezetten saját felsőbbrendűségét szerette volna bizonyítani a bírált személlyel szemben. A kritika ilyen egoista és túlhajtott megnyilvánulásain gyakorolt kritikája révén Montesquieu végső soron a gondolat- és véleménynyilvánításhoz fűződő jog mindenek feletti szentségét szerette volna védelmezni.

Gálosi Adrienne: „A kritika szabadsága és az ízlés szabályai – liberalizmus és klasszicizmus Shaftesbury művészeti írásaiban” című szövegében esztétikum és politikum összefonódását vizsgálja Shaftesbury esztétikai tárgyú eszmefuttatásaiban. Shaftesbury abból a szempontból elemzi az ízlés kritikájának szabálya-

it, hogy a művészet hogyan tehet szert a közösséget nevelő, erkölcsnemesítő funkcióra. A művészetnek közfeladatot kell betöltenie, és a művészet kritikájának mindenekelőtt erre a közfeladatra kell tekintettel lennie.

Shaftesbury elméletében szép és jó, esztétikum és morál elválaszthatatlanok egymástól. A művészet és az ízlés kritikájának az egyik első számú szempontja szerinte az kellene legyen, hogy a művészet, illetve az adott konkrét műalkotás, mennyire tudja elősegíteni a közösség, illetve a mindenkori konkrét befogadó kulturálódását, kulturális és morális fejlődését.

Ludassy Mária „Színkritika mint politikai filozófia. Rousseau levele d’Alembert-hez” című esszéje Rousseau-nak az enciklopédisták között elfoglalt sajátos helyzetét veszi górcső alá közelebbről, mely Rousseau-t egyre inkább arra kárhoztatta, hogy az enciklopédisták ellenzékének számítson. Az enciklopédistákkal szemben gyakorolt rousseau-i kritika egyre inkább egy múltba tekintő és egyre kollektivistább társadalomképzetet vázolt fel.

A színház Rousseau számára a jelen kor züllött erkölceit testesítette meg; mely nem elhanyagolható mértékben felelős a nemi szerepek felcserélődéséért, egy elpuhult, leskelődő, pletykás társadalom kialakulásáért. Ezt a világot Rousseau szemében a spártai, illetve a köztársaságkori Róma férfias, patriarchális, fegyelmezett, a közjót mindenek (minden egyes magánérdek) fölé helyező társadalmi rendjének kellene felváltania; illetve egy ilyen társadalmi rendhez kellene visszatérnünk; ez a rend képviseli Rousseau szerint az emberi nem egészséges, „tulajdonképpen” állapotát. Ez egy olyan társadalmi vízió volna, melyben az egyén üvegfalak közé volna zárva; amelyeket az általános akarat tévedhetetlen képviselői, a közérdek megvesztegethetetlen szolgái felügyelnek; gondosan ügyelve rá, hogy a közösség jólétét és integritását semmilyen egyéni szeszély ne tudja fenyegetni.

Grósz Eszter tanulmánya („Kultúra és elidegenedés problematikája Roussau-tól *A felvilágosodás dialektikájáig*”) az elidegenedés rousseau-i fogalmát veszi górcső alá mint talán az első, valóban modern elidegenedés-fogalmat, és azt vizsgálja meg, hogy a társadalom és a kultúra rousseau-i kritikája, valamint az e kritikában rejlő elidegenedés-mozzanat, hogyan határozta meg e fogalom későbbi fejlődésének bizonyos részleteit. Mindezt speciálisan a freudi elidegenedés-fogalom tükrén keresztül.

Grósz Eszter Rousseau szövegeinek szoros elemzésein keresztül mutatja meg, hogyan vezet el az elidegenedés rousseau-i fogalma az elidegenedés Marxnál,

valamint a Frankfurti Iskola teoretikusainál (mindenekelőtt *A felvilágosodás dialektikájában*) található elidegenedés-konceptióhoz, illetve miképpen alkotja ez utóbbiak előfutárát.

Csuka Botond („*a direct avenue to the heart of man*» – Kames kritikafogalma és az emberről szóló tudomány”) eszmefuttatásai a modern esztétika keletkezéstörténetének néhány kulcsmozzanatába nyújtanak betekintést. Közelebről vizsgálja a – kifejezett esztétika keletkezését megelőző – angolszász műkritika, ízléskritika némely fontosabb jellegzetességét, és abból is mindenekelőtt Lord Kames mű- és ízléskritikai koncepcióját.

Csuka egyik fő tézise szerint Kames „racionális kritikája” – és a britek ízléskritikájának jelentős része – a korabeli newtonianizmus módszertanát kölcsönvéve *az emberi érzékenység törvényszerűségeinek tudományos vizsgálataként kívánt fellépni*. Csuka értelmezése szerint tehát Kames munkásságának kontextusát mindenekelőtt az emberi természet tudománya jelenti. Ebben az időben a britek proto-esztétikája filozófiai antropológiaként jelenik meg és gyakorolhatást a németek esztétikai programjaira – melyek maguk is erősen antropológiai vállalkozásokként indulnak.

Horváth Zoltán („Elítélés vagy ítélet: a ’kritika kora’ és a kritikai filozófia”) a kritika modern fogalmának születési körülményeit teszi tüzetesebb vizsgálat tárgyává. Francis Bacontól és René Descartes-ból kiindulva jut el a kritika kanti koncepciójáig. Horváth elemzéseiben a ködképek baconi elképzelése központi helyet foglal el. Némileg provokatívnak szánt felvetéssel megmutatja, hogy első közelítésben mind Descartes, mind Kant filozófiája áldozatául esik a ködképek egyikének vagy másikának (sőt, bizonyos megközelítésben: mindegyikének). Azután egy további elemzésben azt mutatja meg, hogy Kant filozófiai pozíciója mégis sokkal szerényebb, visszafogottabb és reflektáltabb, mint azt egy elharmarkodott baconiánus kritika sejtene, és sokkal rezisztensebb egy ilyen kritikával szemben, mint gondolnánk.

Elemzései révén Horváth megpróbálja továbbá érzékeltetni a kanti filozófiai vállalkozás egyik fontos pontját, melynek gyökerei egészen a modernitás kezdetéhez, Baconhoz és Descartes-hoz nyúlnak vissza: nevezetesen az öntudatos, szabad, felvilágosult és kritikus individuumokból álló közösség gondolatának megvalósítására törekvő társadalom eszméjét.

Weiss János: „Séták Kant »kritika«-fogalma körül” című szövege a „kritika” kanti fogalmának közvetlen fogalom- és elmélettörténeti előzményeit járja

körül, a XVIII. századi német filozófiában. Behatóan elemzi a kritika abban a korban elterjedtnek számító fogalmát, mely mindenekelőtt az ízlés- és műkritikához kötődött, vagyis az esztétika körébe tartozott. Mint Weiss rámutat: a kritika kanti fogalmához vezető úton meghatározó szerepet töltött be Leibniz, akinél a kritika már úgy jelenik meg, mint az ismeretet tisztázó eszköz. Kant is lényegi módon ehhez az értelemhez fog kapcsolódni. Kantnál a kritika fogalma kijelölte a maga ellenfogalmát: a dogmatizmust. A dogmatizmus az, ami a gondolkodásban ellenszegül saját dinamizmusának. A kritika a gondolkodás mindig megújuló erőfeszítése, hogy radikalizálja és megújítsa saját magát.

Czétány György: „Kant és a szubjektum problémája” című dolgozata a szubjektum kanti elméletében rejlő bizonyos antinomikus feszültségekre hívja fel figyelmünket. A szubjektum fogalmában Kantnál – mint azt Czétány a különböző kanti szöveghelyek kiterjedt, rendkívül érzékeny és pontos vizsgálatán keresztül kimutatja – bizonyos körköröségek, összefonódások lépnek fel. A szerző láthatóvá teszi számunkra, hogy alapvető ellentmondás áll elő Kantnál az Analitikában tárgyalt transzcendentális szubjektum – mint az appercepció szintetikus egysége – konstitutív jellege, valamint a Dialektikában tárgyalt lélek vagy szubjektum eszméjének regulatív jellege között. Ez az ellentmondás azután, mint arra Czétány rámutat, alapvető hatással van a tapasztalat és a metafizika teljes kanti elméletére is.

Blandl Borbála: „A természettudomány metafizikája és kritikai természettudomány” című írása mindenekelőtt a természet metafizikája és a természettudomány metafizikája kanti fogalmainak kifejtésére, illetve a köztük fennálló viszonyra fókuszál. A „természet metafizikája”, ahogyan ez *A tiszta ész kritikájában* megjelenik, „az összes lehetséges predikabiliák felkutatása (analitikus rész) és a kategóriáknak megfelelő rendbe való sorolása (szintetikus rész), vagyis a fogalmi világ egyszerre teljes és teljességgel rendszeres (az ész rendszerének megfelelő) feltárása” (152). A „természettudomány metafizikáját” Blandl Borbála mindenekelőtt *A természettudomány metafizikai kiinduló elvei* című 1786-os mű alapján elemzi (mely a szerző fordításában meg is jelent magyarul, 2018-ban).<sup>2</sup> „Az írás felfogható úgy is, mint egy sajátos Newton–Leibniz vita végigjátszása, a fizika metafizikai alapra helyezése” – mondja erről a szövegről Blandl (156). Mint Blandl megmutatja nekünk, Kant számára az számított a természettudományok metafizikájának, ami a tudományos eredményekből szigorúan

---

<sup>2</sup> Immanuel Kant: *A természettudomány metafizikai kiinduló elvei*. Budapest: Áron Kiadó, 2018. Fordította: Blandl Borbála.

szintetikus apriori elvek szerint kifejezhető volt – vagyis ami matematikailag leírható és megragadható volt. Ennek alapján, kora természettudományos állapotai között, fennakadt a rostán nála a kémia és az empirikus pszichológia is, mint amelyek nem matematizálhatóak. Vagyis a matematikai fizika volt az, ami Kant szerint igazi, szigorúan vett természettudománynak tekinthető.

Boros Bianka: „A teleológiai ítélőerő valódi antinómiája” c. esszéje egy értő és érzékeny, rendkívül kifinomult elemzést nyújt egy egyébként rendkívül homályos, számos fordítót és olvasót zavarba ejtő kanti szöveghelyről, melyet *Az ítélőerő kritikájában* találunk. Ez a reflektáló és a meghatározó ítélőerő közti ellentmondást fogalmaz meg. Boros Bianka az általa adott értelmezés során behatóan elemzi a német szöveget, összehasonlítja annak Hermann István- és Papp Zoltán-féle fordítását, és bevonja az értelmezésbe az angolszász fordítói tradíciót, valamint a vonatkozó angolszász és német olvasatokat is. Röviden a következő antinómiáról van szó: vajon a természeti világ működése magyarázható-e kizárólagosan mechanikai elvek alapján, vagy sem? A viták arra az erősen homályos kanti szöveghelyre nyúlnak vissza, mely értelmezői döntésre kényszeríti az olvasót, illetve a fordítót. Az értelmezés során a befogadó dönthet úgy, hogy pusztán látszólagos antinómiáról van szó (ez az erősebb, a szó szerinti szövegtől jobban elrugaszkodó olvasat), és gondolhatja azt is, hogy valóságos antinómiával szembesülünk, amelynek Kant többször és hosszan veselkedik neki. Boros Bianka az utóbbi értelmezés mellett hoz fel érveket, mely szerint Kantnál nemcsak látszólagos, de valódi antinómiáról van szó a fentebb említett kérdés esetében.

Kővári Sarolta: „Esztétika és transzcendentális kritika” című szövege esztétika (műkritika, művészetkritika) és transzcendentális kritika összefüggéseit boncolgatja Kant filozófiájában, mindenekelőtt *Az ítélőerő kritikájában*. Noha első pillantásra úgy tűnhet, Kant transzcendentális vizsgálódásaiban az esztétika – mint az ízlés kritikája – meglehetősen alárendelt szerepet játszott, megmutatható, hogy az mégsem volt nála mellékes, mint azt esetleg előszörre hinnénk. Kimutatható többek között, hogy Kant számára is meghatározó jelentőséggel bírt a kor egyik fontos problémája: nevezetesen, hogy miként tehető valami, elsőre pusztán szubjektívnek tetsző dolog (mi a szép?) objektívvé, általános érvényűvé, és általános szabályok alá rendelhetővé (ennyiben tehát transzcendentális érvényességűvé). Kiderül, hogy a művészet mégsem annyira szabályok nélküli, mint azt némelyek gondolnák. E tekintetben fontos funkcióval bír nála a zseni: Kant szerint a zseni az, aki a művészetnek szabályokat ad (186). A tanul-



mány egyik fő tézise szerint Kant a művészetkritikaként értett esztétikát transzcendentális kritikaként látta megvalósíthatónak.

Hankovszky Tamás: „»Ha ezt felismerte, kritikája tudománytanná vált volna«. Kant és Fichte vitája a kritikáról” című elemzésében a transzcendentális filozófia mibenlétéről szóló, a *Tudománytan* születése körüli, és röviddel e születést követő, döntően az 1790-es években végbemenő vitákat tárgyalja, melyek Kant, Fichte és a kortársak között zajlottak. E vita egyik kulcskérdése a következő volt: Kant filozófiáját – és speciálisan a kanti kritikát – már a transzcendentális filozófia teljesen kifejtetett rendszerének kell-e tekintenünk, vagy „csupán” a transzcendentális filozófia rendszeréhez szolgáló afféle *propedeutikának*?

Kant, kevésbé meglepő módon, úgy gondolta, hogy pár részlet kivételével ő lényegében létrehozta a filozófia igaz, biztos lábakon álló, bizonyos mértékig véglegesnek számító *tudományát*. Egyes korabeli, Fichte iránt elfogult szerzők viszont úgy gondolták, hogy Kant „csak” mintegy Keresztelő Szent János szerepét töltötte be a filozófia mint tudomány megszületésében, melynek valódi Messiása Fichte lenne. Kant meglehetősen visszásnak érezte ezt az interpretációt, ami őt a Fichtétől való határozottabb elhatárolódásra sarkallta. Fichte a maga részéről mindig tisztelettudóan és a legnagyobb nagyrabecsülés hangján viszonyult Kanthoz; úgy gondolta, hogy tulajdonképpen nem tesz mást, mint a Kantban magában már eleve benne lévő, de kifejtetlen, implicit gondolati magokat, lehetőségeket, tendenciákat viszi tovább. Filozófiájára úgy gondolt, mint ami alapvetően több mint pusztán Kant-értelmezés, mégis úgy vélekedett, hogy amit művel, az lényegileg a kanti filozófia alapjain áll; tulajdonképpen Kantot radikalizálja. Fichte néhány elfogult követője úgy vélte, Kant bizonyos okok miatt nem tudott eléggé radikális lenni – és pontosan Fichte volt az, aki a Kantban rejtve meglévő, igazi forradalmi potenciálokat kiaknázza.

Mindebben alapvető szerepe van kritika és metafizika fichtei megkülönböztetésének, illetve a kettő közti viszony fichtei elméletének. A metafizika Fichténél a tudat tényeinek és adatainak a tudománya, míg a kritika annak tudománya, hogy miképpen tárja fel és teszi hozzáférhetővé a metafizika a tudat tényeit és adatait, vagyis a kritika Fichténél nem más, mint a metafizika metatudománya. Fichte szerint Kantnál nem különül el világosan e kettő, és ez bizonyos zavarokhoz és tisztázatlanságokhoz vezetett mesterénél. Kant, ha végrehajtotta volna a kettő viszonyának teljesen artikulált tisztázását, valamint, ha felismerte volna, hogy „az én egy kép”, akkor – mondja Fichte – „kritikája tudománytanná vált volna”.



Ullmann Tamás: „A kanti kritika kritikája és a nyelv” című írásának közép-pontjában az a kritika áll, amelyet Kant egyes kortársai – mindenekelőtt: Hamann, Herder és Humboldt – a felvilágosodás univerzalista és racionalista hagyományait követő kanti transzcendentális filozófia fölött gyakoroltak. Kant egyik legfontosabb meggyőződése (a felvilágosodás általános paradigmájával összhangban) az, hogy mindenben ugyanaz az ész működik, mely ugyanazzal a struktúrával, ugyanazokkal az alapvető kategóriákkal rendelkezik. A nyelvnek az emberi szellem megismerésében alapvető jelentőséget tulajdonító gondolkodók – mindenekelőtt a fentebb említett három szerző – *pontosan ezt kérdőjelezték meg*. Wilhelm von Humboldt azt hangsúlyozta, hogy minden egyes nyelv egy külön világképet testesít meg. Szerinte a nyelv egésze áthatja a gondolkodás egészét. A gondolkodásnak a tárgyra, a valamilyen értelemben objektívnek vett valóságra való vonatkozását Humboldtnál egyáltalán csak a nyelv teszi lehetségessé. Értelmezése szerint a nyelv szubjektív és objektív, külső és belső elválaszthatatlan egymásba fonódása.

Az imént említett gondolkodók radikálisan szakítottak a nyelv instrumentalista felfogásával, mely szerint a nyelv egy eszköz vagy valamiféle dolog. Náluk a nyelv az emberi szellem alapvető működésmódja, mely nélkül a szellem egyáltalán nem is lehetne emberi, értelmes, öntudatos szellem. Speciálisan Humboldt szerint: a gondolatok először csak a nyelv közegében születnek meg; a nyelv által vagyunk egyáltalán képesek gondolkodásra. A nyelv, mint a szellem lényegi működési és megnyilvánulási módja, nem produktum, hanem magának a szellemnek az állandóan tevékeny léte: *működés, esemény*.<sup>3</sup>

A kötet záródarabjaként Tánczos Péter: „Kritikai szemléletváltás egy generációs »elhallgatás« tükrében – Johann Elias Schlegel közvetett hatása Friedrich Schlegel kritikafogalmára” című írása arra a kérdésre reflektál, hogy miért hallgatott feltűnően Schlegel nagybátyja, a kritikus és költő Johann Elias Schlegel munkássáról – mikor több ponton kézenfekvő lett volna, hogy kapcsolódjon hozzá, vagy aktív diskurzusba bocsátkozzon vele. Tánczos szerint ennek a beszédes elhallgatásnak a hátterében mindenekelőtt az elméleti alapvetésből, a használt fogalmi apparátusból, bizonyos esztétikai és filozófiai problémák megközelítésmódjából fakadó lényegi különbségek állhattak, amelyek miatt Friedrich Schlegel feltehetően eléggé idegenkedett egy generációval korábban élt nagybátyja gondolatvilágától, és ami miatt inkább a hallgatást választotta vele

---

<sup>3</sup> Ehhez lásd még a szerző frissen megjelent művét: Ullmann Tamás: *Túl a jelentésen. Szematizmus és intencionalitás 2*. Budapest, L'Harmattan, 2019, különösen: 17–69.

kapcsolatban. Ugyanakkor Tánczos rámutat arra, hogy Schlegel mégsem tudta egészen kizárni nagybátyját a gondolkodásából (megl lehet, hogy nem is akarta), mivel az általa igen nagyra tartott *Lessing*nél lényegi hatások érvényesültek Johann Elias Schlegeltől, amelyek ily módon, mintegy „fű alatt”, közvetetten Friedrich Schlegel gondolkodásába is bekerültek.

Összefoglalóan azt mondhatjuk, hogy ez a kötet magasan kiemelkedik a hasonló konferenciakiadványok sorából, amennyiben egy nagyon erős konferencia szövegeit gyűjti össze. A téma kulcsfontosságú a modern filozófia keletkezésének és mibenlétének szempontjából. Lényeges adalékokkal járul hozzá annak megértéséhez, hogy bizonyos, elsőre talán mellékesnek tűnő motívumok hogyan formálták alapvető módon a modernitás kritika-fogalmát, hogyan segítették előre a kritika újkori paradigmájának kialakulását és formálódását. Az újkori filozófiában a két, talán leginkább paradigmateremtő gondolkodónak Descartes és Kant mondható. Mivel végső soron a könyv célja egy konferencia anyagainak megjelentetése volt, ez nyilván a kötet összeállításának lehetőségeit is behatárolta. Mindazonáltal szerencsés fejleménynek mondható, hogy a szerzők közül Horváth Zoltán tanulmánya közelebbről foglalkozik Descartes-tal; lévén egy olyan műből, melynek célja a kritika modern fogalmának bemutatása, Descartes aligha maradhatott volna ki. A könyv tanulmányozását mindenképpen ajánlom mindenkinek, aki közelebbről szeretne megismerkedni azzal a különleges szereppel, amelyet a „kritika” fogalma az újkori filozófiában betöltött; illetve minden, általában a filozófia és a kultúrtörténet iránt érdeklődő olvasónak.

**Pavlovits Tamás:**

*Hol a helye Descartes-nak a metafizika történetében?*

Dan Arbib: *Descartes, la métaphysique et l'infini*<sup>1</sup>

Dan Arbib a francia filozófiai könyvkiadás legjelentősebb sorozatában, a Presse Universitaire de France (PUF) kiadónál a még Jean Hyppolite által 1953-ban alapított *Épiméthée* című sorozatban publikálta Descartes-ról, a metafizikáról és a végtelenről szóló könyvét. E könyvében, amely az Université de Paris IV-Sorbonne-on megvédett doktori disszertáció változata, a szerző a következő kérdést teszi fel: Mit mondhatunk a descartes-i gondolkodásnak a metafizika történetében elfoglalt helyéről akkor, ha a lehető legalaposabban megvizsgáljuk Isten végtelenségének kérdését a karteziánus szövegekben? Kiindulásként érdemes jobban megvilágítanunk e kérdést, amely kijelöli az elemzések kereteit. Dan Arbib ahhoz a filozófiatörténeti iskolához tartozik, amely Jean-Luc Marion körül szerveződött, és ahonnan olyan jeles gondolkodók kerültek ki, mint Vincent Carraud vagy Olivier Dubouclez. A szerző különösen közel áll Marionhoz, hiszen maga is Descartes gondolkodásával foglalkozik. Jean-Luc Marion hetvenes-nyolcvanas években írt Descartes-interpretációi középpontjában a karteziánus gondolkodásnak a metafizikai hagyományban elfoglalt helye állt. Kiváltképpen ezzel a kérdéssel foglalkozott a *Sur le prisme métaphysique de Descartes* (Paris, PUF, 1986) című könyvében. Marion a metafizika fogalmát heideggeri értelemben használja. A metafizika Heidegger szerint onto-teológia, és mint ilyen negatív színezetű, amennyiben a metafizikai hagyomány, felszámolva az ontológiai különbséget lét és létező között, Istent a legfőbb létezővé tette, és elfeledkezett a létről. E negatív jelleg miatt válik fotossá a francia értelmezői hagyományban az a kérdés, hogy vajon milyen mértékben illeszkedik Descartes gondolkodása a metafizika e kétes történetébe. Kérdésfeltevésével e könyv szerzője tehát Heidegger és Marion nyomdokaiba lép.

---

<sup>1</sup> Dan Arbib: *Descartes, la métaphysique et l'infini*, Paris, PUF, coll. „Épiméthée”, 2017, ISBN 978-2-13-078630-6. E tanulmány megírását az OTKA/NKFI 125012-es (A karteziánus elme a gondolkodás és kiterjedés között) projektje támogatta.

Pavlovits Tamás: *Hol a helye Descartes-nak a metafizika történetében?*

*Különbség*, XX. évf. / 1. szám | 2020 november, 221–225.

Dan Arbib egy sajátos nézőpontból, a végtelen fogalmának perspektívájából teszi fel a kérdést. Mi a viszonya Descartes-nak a metafizika történetéhez, ha metafizikai gondolkodásának középpontjába Isten végtelenségét állítjuk? Arbib e viszony vizsgálata során a metafizika történetét elsősorban a végtelen szempontjából értelmezi. A végtelen attól fogva játszik a nyugati metafizikai hagyományban pozitív szerepet, hogy a 14. században Szent Tamás, Bonaventura és Genti Henrik gondolkodása nyomán Isten lényegi attribútumává válik. Arbib értelmezése szerint Duns Scotusnál integrálódik végleg a metafizikába a végtelen, amennyiben Scotus a lét univocitásának elvét tanítja, ahol a teremtő és a teremtettség között a végtelen és véges összemérhetetlensége tételezi a különbséget. A végtelen mint Isten lényege Scotusszal lép be tehát pozitív módon a metafizikába, ahol Isten *par excellence* metafizikai nevévé válik. Ennélfogva Arbib elemzéseiben Scotus az első pólust képezi. A második pólus viszont az a végpont, ahol a végtelen – ahogy a szerző fogalmaz – „kilép” a metafizikából. Ezt a pontot Arbib Lévinas gondolkodásában jelöli meg, aki azért is fontos a számára, mert komoly elemzéseket szentelt a descartes-i végtelen fogalmának. Lévinas-nál a végtelen az exterioritás és a radikális Más kifejezője, amely meghatározhatatlan a metafizika hagyományos onto-teológiai fogalmiságával. Mind a duns scotusi, mind a lévinasi végtelen összefüggésbe hozható Istennel, ám míg az előbbi a metafizikához tartozik az utóbbi kívül esik a metafizika területén. A kérdés tehát az, hova helyezzük Descartes-ot e két pólus meghatározta történetben: vajon az Istenre vonatkoztatott karteziánus végtelen a metafizika területére tartozik, vagy kívül van azon?

Dan Arbib legerősebb állítása, hogy a végtelen két teljesen különböző módon jelenik meg Descartes-nál Isten vonatkozásában, valamint hogy e két esetben a végtelen jelentései nem egyeztethetőek össze problémamentesen egymással. Az első megjelenés az örök igazságok teremtettségének tézisével, a második pedig a 3. elmélkedésben Isten létének *a posteriori* bizonyításával kapcsolatos. Descartes a 1630-ban Mersenne-nek írt leveleiben beszél az örök igazságokról. A hagyománytól eltérően és a korban egyedülálló módon arra az álláspontra helyezkedik, hogy az öröknek nevezett igazságok, azaz a logika alapvető következtetési szabályai vagy a geometriai axiómák nem örökök, hanem Isten teremtő aktusának eredményeként lettek olyanná, amilyenek. Következésképpen Isten meg is változtathatná őket, ha akarná. Descartes azzal támasztja alá állítását, hogy a véges emberi értelem nem láthat bele az isteni természetbe, hiszen ez utóbbi végtelen. Aki ugyanis azt állítja, hogy ezek az igazságok felette állnak Istennek, az azt is állítja, hogy saját gondolkodása túlterjed Isten mindenhatóságán. Descartes ekkor kapcsolja össze először Istent a végtelennel. A végtelen funkciója ez esetben az, hogy

rámutasson az összemérhetetlenségre az emberi értelem és az isteni természet között. Mivel Isten végtelen, nem helyezhetjük az ún. örök igazságokat az isteni természet fölé azt állítva, hogy azok függetlenek Istentől. Ezt a végtelent Arbib „távolsági végtelennek” (*infinité de distance*) nevezi, amely Isten transzcendenciáját garantálja. A végtelennek és vele összefüggésben az örök igazságok teremtettségének következtében Isten nem tartozik a racionalitás körébe, hiszen ő szabja meg saját akarata alapján a racionalitás elveit. Ezzel szemben az a végtelenség, amelyet Arbib szerint Descartes a 3. elmélkedésben tulajdonít Istennek, teljesen más funkcióval bír. Itt a végtelen Isten ideájának a meghatározója, amely az elmében található. Isten ideája a végtelen tökéletességet jeleníti meg, objektív realitása folytán minden más ideánál világosabban és elkülönítettebben. Mivel az ideában megjelenő objektív realitás és az elme végeessége között összemérhetetlenség áll fenn, és mivel a kauzalitás elve kimondja, hogy az ok realitása legalább akkora kell legyen, mint az okozat realitása, ezért a végtelen ideája nem származhat a véges elméből, hanem magából a végtelenből kell eredjen. A végtelenség itt Arbib értelmezése szerint a szubsztanciához kötött és az *a posteriori* istenérv alapjául szolgál. A szerző ezt a végtelent „szubsztanciális végtelennek” (*infinité de substance*) nevezi.

Dan Arbib mellett érvel, hogy a távolsági végtelen teljesen más szerepet tölt be a karteziánus gondolkodásban, mint a szubsztanciális végtelen, és hogy a kettő összeegyeztethetetlen egymással. Amíg ugyanis a Mersenne-levelekben megjelenő végtelen kívül esik a racionalitáson mint annak megalapozója, addig az *Elmélkedések*ben szereplő végtelen a racionalitás és a metafizika területére tartozik. Ez az belső inkohérenca a descartes-i végtelen fogalmában észrevétlen marad, csak Arbib elemzései hozzák a felszínre. Ennek megértése ugyanakkor a szerző szerint fontos következményekkel jár a descartes-i metafizikára nézve.

Dan Arbib ezek után hosszan vizsgálja azt a kérdést, hogy a descartes-i végtelen milyen viszonyban áll Scotus végtelenfogalmával. Elemzései oda vezetnek, hogy amennyiben a 3. elmélkedésben megjelenő, általa szubsztanciálisnak nevezett végtelent vesszük alapul, akkor a descartes-i gondolkodás a scotusi metafizika örökösének tekinthető, és így problémamentesen illeszkedik a metafizika hagyományába. Nem ez a helyzet azonban a távolságinak nevezett végtelennel, amely nem áll összhangban Scotus metafizikájával. Van tehát valami zavaró a descartes-i végtelen fogalmában, ami a metafizikai örökséget kérdésessé teszi. Arbibot főleg ez a zavar érdekli: igyekszik felszínre hozni azokat a feszültségeket, amelyeket a végtelen fogalmában mutatkozó inkohérenca kelt a descartes-i me-

tafizikában. Három olyan mozzanatot emel ki a karteziánus végtelen kapcsán, ami ebbe az irányba mutat: (1) a végtelen prioritását a szubsztancialitáshoz képest, (2) Isten és a többi létező közötti ontológiai viszony tisztázatlanságát és végül azt, hogy (3) a végtelen Isten mint *causa sui* redukálhatatlan az egyetemes kauzalitás struktúrájára.

(1) Az első mozzanatban arra mutat rá a szerző, hogy a 3. elmélkedésben megfogalmazott istenért alapja nem az, hogy Isten ideája szubsztanciát jelenít meg a számunkra, hanem az, hogy végtelen. Ha nem a végtelenségen lenne a hangsúly, hanem a szubsztancialitáson, akkor állíthatnánk azt, hogy az elme, saját szubsztanciális természetéből (*res cogitans*) alkotja meg Isten ideáját, és ezáltal az istenért elveszítené az alapját. Ezzel szemben itt nem a szubsztancialitás a fontos, hanem a végtelenség, hiszen ebből következik az, hogy a véges elme önmagából soha nem képes megalkotni a tökéletes végtelen ideáját, amelynek ezért külső forrásból kell származnia. Arbib szerint tehát ebben az érvben a végtelen megelőzi a szubsztancialitást, ez pedig ellentmond a scotista hagyománynak. (2) Ami Isten és a többi létező viszonyát illeti, Arbib szerint Descartes több lehetséges modellt vázol fel anélkül, hogy döntene közöttük. Az első a végtelen/véges megkülönböztetés. Descartes szerint egyedül Isten végtelen, és ami nem Isten, az vagy határtalan (*indefinit*) vagy véges. E megkülönböztetés egy vertikális különbséget tételez Isten és a létezők között. E mellett létezik egy horizontális megkülönböztetés is, amely a *res cogitans* és a *res extensa* között tesz különbséget. Ez esetben a véges elme (*res cogitans*) és Isten között fennáll egy kapcsolat, hiszen Isten maga is gondolkodó dolog, míg Isten és a kiterjedt anyag (*res extensa*) közötti kapcsolat problematikus marad. Harmadrészt Descartes felvázol egy monista megoldást is, amely néhány leveléből olvasható ki, és amely szerint Isten minden létet magába zár. Arbib szerint e három modell mindegyike kidolgozatlan, miközben egymással összeegyeztethetetlennek tűnnek. E kidolgozatlanság és inkoherencia a descartes-i gondolkodáson belül szintén ellentmond a lét és létező viszonyát aprólékosan kidolgozó scotista hagyománynak. (3) Köztudott, hogy Descartes használja először a *causa sui* kifejezést istennévként. Azonban e használat kapcsán is feszültséget mutat ki Arbib. Isten végtelensége mindenhatóságában is kifejeződik. Ezért ő mindennek az oka, így végtelen mindenhatóságánál fogva önmagának is. Az isteni végtelenség ebben az értelemben megalapozza az univerzális kauzalitást. Ugyanakkor Descartes-nál kimutatható egy másik tendencia is: a végtelen mint Isten lényegi attribútuma kivonja Istent a kauzalitás alól. Az, hogy Isten önmaga oka, azt jelenti, hogy neki nincsen oka, következésképpen teljesen független a kauzalitás törvényétől.



Dan Arbib szerint e három inkoherencia mindegyike összefüggésbe hozható a végtelen fogalmában rejlő feszültséggel. Mindebből arra lehet következtetni, hogy a descartes-i metafizikai gondolkodás a benne központi szerepet játszó végtelenfogalom miatt nem illeszkedik bele abba a metafizikai hagyományba, amelyet Duns Scotus alapozott meg. A végtelenfogalomban feltárható feszültség a karteziánus végtelenfilozófiát Lévinashoz közelíti, akinél a végtelennek éppen az a szerepe, hogy ellenszegüljön a metafizikai hagyomány totalizáló törekvéseinek. Azoknak a feszültségeknek, ellentmondásoknak és apóriáknak a vizsgálata során, amelyek mögött a descartes-i végtelenfogalomban rejlő feszültség húzódik meg, Arbib arra a végkövetkeztetésre jut, hogy Descartes kilóg a metafizikai hagyományból, és az általa alkalmazott végtelen válságba sodorja a metafizikát, s túlsordul annak tradicionális keretein. A karteziánus végtelen nem metafizikai végtelen tehát.

Az egész elemzés érdekessége, hogy végkonklúzióját tekintve teljesen ellentétes eredményekre jut ahhoz képest, amit Jean-Luc Marion állít a *Sur le prisme métaphysique de Descartes* című könyvében. Itt ugyanis (ahol egyébként a karteziánus végtelen vizsgálatára nagyon kevés figyelem irányul) Marion arra a belátásra jut, hogy Descartes nem haladja meg a metafizikát. Mélyenszántó elemzéseiben azt mutatja meg, hogy nem Descartes, hanem Pascal volt az a korban, aki „elbocsájtotta” a metafizikát, sőt, ha a két szerzőt egymással párhuzamosan olvassuk, akkor azt látjuk, hogy Descartes gondolkodása megfelel a metafizikai hagyomány kritériumainak. Arbib egész könyve vitatkozik ezzel a tézissel. Megítélésünk szerint nagyon izgalmas és termékeny az az értelmezői kísérlet, amelynek nem az a célja, hogy mindenáron egységes egészzé olvassza egy szerző gondolkodását, hanem az, hogy rámutasson filozófiájának belső feszültségeire, esetleges inkoherenciáira és apóriáira. Ez azonban nem az elemzett filozófus, jelen esetben Descartes gondolkodásának gyengeségét bizonyítja. Sokkal inkább azt, hogy gondolkodásában tisztességesen nézett szembe a lét végső kérdéseivel, azzal a valósággal, amely soha nem engedi magát végérvényesen, mindenfajta veszteség nélkül egy racionális rendszer kereteibe ágyazni. Descartes meggyőződése volt, hogy a végtelen megérthetetlen, azaz nem tehető végessé, mert ha így járunk el, akkor már nem a végtelennel van dolgunk. Arbib értelmezésének nagy érdeme, hogy a végtelent mint végtelent igyekszik szem előtt tartani, rámutatva arra, hogy jelenléte a descartes-i filozófiában szükségszerűen feszültségekhez, inkoherenciákhoz és apóriákhoz vezet.

**Fekete Kristóf:**

*Zavarba hozott kiskorúságunk.*

Popovics Zoltán, Szécsényi Endre (szerk.):

*Esztétika – történelem – hermeneutika.*

*Tanulmányok Kisbali László emlékére*<sup>1</sup>

A L'Harmattan Kiadó gondozásában, Popovics Zoltán és Szécsényi Endre szerkesztésében megjelent *Esztétika – történelem – hermeneutika* című gyűjteményes tanulmánykötet magas színvonalú munka. Az előszó mellett tizenöt kisebb lélegzetvételű értekezést magában foglaló kötet a 2009-ben elhunyt Kisbali László emlékének szenteltetett, ám a könyv tanulmányainak minden esetben legfeljebb ugródeszkája, kiindulópontja egy-egy ismert, sokat idézett, ám részleteiben szerzője által végig nem vitt Kisbali-gondolat. Így Kisbali szerepe lényegében annyira szűkül (már amennyiben ez szűkülés), hogy legkedvesebb témáit és módszertani alapkérdéseit gondolják tovább a tanulmányok szerzői, ezáltal nem meglepő, hogy elsősorban a felvilágosodáskori esztétikatörténet, a neolatin filológia, illetve a Kanttól Foucault-ig terjedő történelemfilozófia lesznek azok a nagy témák, melyeken belül végtelen sokszínűséggel differenciálódnak a kötet szövegei. Az *Esztétika – történelem – hermeneutika* így sokkal inkább Kisbalitól indul, minthogy hozzá térne meg; sokkal inkább tölti be a befejezetlen témák folytatásának megkapó küldetését, a meg nem írtak megírásának feladatát, mint a legendásan keveset, de azt a keveset annál magvasabban publikáló Kisbali László értelmezését. Ez pedig így van jól. Ahogy a kötet szerkesztői az előszóban fogalmaznak, a könyv „reprezentatíván – bár távolról sem teljességre törekvő módon – mutatja be hol tart ma Magyarországon azon szakterületek és témák tudományos kutatása, amelyeket Kisbali magas szinten művelt, és amelyekre, [...] számottevő közvetlen vagy közvetett hatást gyakorol” (7–8).

Noha a kötet tanulmányai nagyon széles spektrumon, a fenséges esztétikai fogalmának útvesztőitől, Kant felvilágosodásfogalmán keresztül Lessing egy

---

<sup>1</sup> Popovics Zoltán, Szécsényi Endre (szerk.): *Esztétika – történelem – hermeneutika. Tanulmányok Kisbali László emlékére*. Budapest, L'Harmattan, 2019. A kötet oldalszámaira egyéb megjelölés nélkül, zárójelben hivatkozom.

Fekete Kristóf: *Zavarba hozott kiskorúságunk*.

drámájának első magyar fordítójaig mozognak, az elágazó ösvények közös kertjét mégsem pusztán a Kisbalira való utalások és a közös, szintén rá visszavezethető motívumok biztosítják, hanem alapvetően az a módszertani keret, melyből tulajdonképpen a kötet egységes mondanivalója, úgymond üzenete is kibontakozik. Ám mielőtt elmerülnénk az általánosságokban, érdemes figyelmünket előbb a részletekre fordítanunk. A tér, az idő és az olvasói érdeklődés szűkében természetesen nem vállalkozhatom a kötet összes tanulmányának ismertetésére, viszont mégis érdemesnek tartom kiemelni a recenzens merőben szubjektív (ám általános helyeslésre igényt tartó!) ítélete szerinti legjobb szövegeket.

A kötet nyitótanulmányában Radnóti Sándor gondolja tovább Kisbali egy posztumusz írását,<sup>2</sup> melyben utóbbi Ritter magyarul először akkor megjelent, nagyhatású táj-tanulmányának alaptézisét kívánta kritizálni.<sup>3</sup> Ritter híres gondolatmenetében a táj és így a természet mint esztétikai tárgy keletkezését a modern ipari társadalom kompenzációjának tulajdonította, Petrarca híres félbemaradt szemlélődését pedig az emberi történelem első, bár csak „félíg” sikeres esztétikai pillanataként határozta meg. Radnóti a kortárs szakirodalom – és persze Kisbali töredéke – alapján éppen ezt a kompenzáció-logika által diktált megoldást kritizálja, hogy végül arra jusson, nem annyira és nem *pusztán* az ipari társadalom és az azzal mélyen összefonódó modern természettudomány természetet eldologiasító (és így az embert attól felszabadító) hatása annak az oka, hogy a táj esztétikai fogalma megszületik, hanem sokkal inkább az emberi rend és kultúra történeti fogalmának létrejötté. Abban a pillanatban, melyben a modernitás felfedezi a történelem *csinálhatóságát*,<sup>4</sup> s ezzel együtt azt az alapvetést, miszerint saját világa, saját kultúrája a történeti időben megváltoztatható és igénybe vehető, egyben tételez egy másik rendet is, melyre ez a merőben emberi aktivitás képtelen kiterjedni, mely túlnyúlik kezein, s amely így szembe-

---

<sup>2</sup> Kisbali László: A modern esztétika születése és a hegymászás szelleme (Joachim Ritter: Szubjektivitás). *BUKSZ.* 2009/2. 136–137. [posztumusz töredék]

<sup>3</sup> Joachim Ritter: A táj. Az esztétikum funkciója a modern társadalomban. In Uő: *Szubjektivitás*. Ford. Papp Zoltán. Budapest, Atlantisz, 2007. 113–143.

<sup>4</sup> Ahogy az Reinhart Koselleck híres megfogalmazásában áll: „csak 1780 óta gondolható gondolat, hogy a »történelem« csinálható. A megfogalmazás egy új tapasztalatról, s még inkább újfajta várakozásokról árulkodik: nevezetesen hogy fokozódó mértékben vagyunk képesek a történelmet megtervezni, és a tervezetteket végre is hajtani”. Reinhart Koselleck: *Elmúlt jövő. A történeti idők szemantikája*. Ford. Hidas Zoltán. Budapest, Atlantisz, 2003. 302.

kerül e történeti renddel. Nos, Radnóti állítása szerint ez a másik rend nevezetik el természetnek, s végül ennek alete lesz a táj is mint esztétikai tárgy.

Csuka Botond *Providenciális érzékenység: a brit felvilágosodás esztétikájáról* című szövegében Kisbali egyik leglényegesebb problémájában, az „esztétika előtti esztétikák” világában merül el. Csuka (épp, mint Kisbali) tisztán látja, hogy a Baumgarten előtti esztétikai gondolkodás olvashatóságának megteremtése már önmagában nehéz tudományos feladat, hiszen az esztétikai alapfogalmainkat jelen formájukban megteremtő romantikus diskurzus éppen azokat a korábbi hagyományokat tette nehezen olvashatóvá vagy egyenesen olvashatatlaná, melyek saját fogalmaik és alapvetéseik kialakulásában is központi szerepet játszottak. Ennek jegyében járja körül Csuka a brit felvilágosodás „experimentális esztétikáit”, melyek egy átfogó antropológiai program jegyében „az embert mint érzékeny teremtenyt fedezték fel” (53.). Ez a bizonyos felfedezés egyben összefüggésbe kerül az emberi jó új, radikálisan evilági, az „itteni” boldogságon alapuló fogalmával is, miképp immáron az egyes ember boldogsága elválaszthatatlan lesz attól, „ahogyan *ebben* a világban *érzi* magát”. (54.) Mindemellett Csuka rámutat arra is, hogyan fonódik össze mindez a Newtontól induló, ám épp a tárgyalt (esztétikai időszámításunk előtti) esztétikákban is központi szerepet játszó *naturalizált Gondviselés* elképzelésével, tehát azzal az alapvetően deista gondolattal, miszerint Isten kiszámítható természeti törvényekben hagyta magát a világra, s épp emiatt érző-érzéki – természeti-antropológiai módszerekkel leírható és az esztétikai kérdéseken „letesztelhető” – természetünkben fedezhető fel.

Igen hasonló problémakörben merül el Szécsényi Endre is, aki tanulmányában a *fenséges* XVII–XVIII. századi történetének problémáira és ellentmondásaira próbál több nézőpontból rávilágítani. A módszertani kritika Szécsényi esetében is az, hogy a klasszikus esztétikák fő fogalmainak, így jelen esetben a fenségesnek a történeti rekonstrukciója jellemzően Kantig vagy legfeljebb Edmund Burke-ig szokott terjeszkedni, ám az őket megelőző nagyjából száz év szintén perdöntő volt a fogalom kialakulásában. Szécsényi Pszeudo-Longinosz híres fenséges-értekezésének és így magának a tárgyalt fogalomnak az európai újrafelfedezését és az esztétika területére való transzponálását próbálja feltárni. Boileau, Addison vagy éppen Shaftesbury szövegein keresztül ábrázolja azokat az ellentmondásokat és nehézségeket, melyeken keresztül a fogalom végül elérte a XVIII. század végi állapotát, mikor már valójában használható volt a *sublime* azoknak az érzéki benyomásoknak pozitív kifejezésére, melyeket legkésőbb Kanttól kezdve mi is így nevezünk. Szécsényi szerint a fenséges fogalmának ki-

terjedt használata túlnyúlik egy pusztán esztétikai problémán, ugyanis „a fenséges tapasztalata mind az emberi együttélés és a társadalmi önreprezentáció, mind a természettel való új viszony kialakításának területén egy újfajta spiritualitás kifejeződése vagy feltalálása”. A fenséges lényegi kérdése, hogy „hogyan lehet a konkrét itt és mostban, az illékony különös helyzetben, a végesben és az időbe vetettben mégis megélni a végtelent és az örökkévalót, hogyan lehet a transzcendens mégis alapvetően immanens” (37). A tanulmány annyira sokdimenziós, hogy egy bekezdésben tulajdonképpen összefoglalhatatlan, így az itteni ismertetés legfontosabb konklúziója egybeeshet a tanulmány lakonikus, de lényegi tézisével, miszerint „a fenséges nehéz” (45).

Gárdos Bálint *Követni Catót: Joseph Addison tragédiája és a példázatos történelemfelfogás* című tanulmányában annak jár utána, hogy az elemzett mű címszereplője hogyan válhatott a hősi patriotizmus olyan szimbólumává, melynek egy időben lényegében minden politikai irányzat kisajátítására és nem mellesleg a karakterrel való intenzív azonosulásra törekedett. Ez elsősorban azért igazán érdekes, mert – ahogyan azt Gárdos Addison forrásainak és a kor esztétikai áramlatainak rekonstrukciójával igazolja – a dráma üzenete jó eséllyel egyáltalán nem a példaadás és főképp Cato ilyen példaként való felmutatása kívánt lenni. A tanulmány így a szigorúbb és egyben szűkebb irodalomtörténeti kérdésből (mit jelentett Cato alakja Addison számára) fokozatosan kitágul olyan általános problémák felé, melyek általában a *példázatosság* felvilágosodásbéli nagy kérdéseire vezetnek. Így merül fel annak kérdése, hogy vajon magában a drámában nem inkább a történelmi példakövetés egyáltalánban vett lehetőségességének és kívánatosságának kérdéséről van-e szó, mint Cato kétséges heroizmusáról. Ez pedig egyrészt a történelem előbb folytonos, majd a felvilágosodás körül radikálisan nyitottá váló fogalmáig,<sup>5</sup> másrészt – ezzel együtt – a művészet példaadó, morális jobbításra felhasználható szerepének korabeli kérdéseire vezet el.

Végül röviden utalnék egy *par excellence* filológiai tanulmányra is, méghozzá Balogh Piroska *Esztétikatörténet és latin filológia* című szövegére. A szöveg első részében Balogh újabb filológiai bizonyítékokkal erősíti meg Kisbali híres és nagy hazai visszhangot kiváltó, sokrétű és csak látszólag filológiai szörszálhasogatásnak tűnő állítását, miszerint Gadamer az *Igazság és módszerben*, annak egyik legtöbbet idézett passzusában, egyszerűen összekevert egymással pár citá-

---

<sup>5</sup> Hogy újra Koselleckre és a történelmi idő radikálisan új tapasztalatára utalhassunk. Lásd Koselleck: i. m. 17–120.



tumot.<sup>6</sup> Ez a kis hiba attól duzzad nagygyá, hogy Gadamer épp e híres Rambach-idézettel tartja bizonyítottnak saját megértéskonceptiójának történeti folytonosságát, hisz így az *applikáció* tételét már a pietista hermeneutikának tulajdoníthatja – annak a pietista hermeneutikának, mely, így Kisbali és Balogh, ha mondott volna sem mondhatott volna ilyesmit. Ezután tanulmánya második részében Balogh a magyar esztétika láthatatlan történetéig, egészen Werthes magyarországi egyetemi előadásaiig vezeti vissza olvasóját, és alapos filológiai adatokkal bizonyítja: egyrészt létezett Kazinczy előtt esztétikailag megalapozott retorika itthon; másrészt Werthes nem ahhoz az esztétikai hagyományhoz kapcsolódott, melyre jellemzően gondolni szokás. Úgy vélem, elsősorban Balogh módszertani célja az, ami ezeket az eredményeket izgalmassá teszi, nevezetesen az az állítás, mely szerint a magyar esztétikatörténet valódi megértése nem nélkülözheti a neolatin filológiát módszertani eszköztárából. Többek közt éppen azért, mert a korábban láthatatlannak tűnő magyar egyetemi előadástörténet feltérképezésére csak e módszerrel vállalkozhatunk és képet is csak így nyerhetünk a kor bevetett, kanonikus esztétikájáról, mely nem feltétlen a „nagy művekben” keresendő.<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> Kisbali: A filológia bosszúja, avagy Gadamer esete a pietista hermeneutikával. In Uő: *Sapere Aude! Esztétikai és művelődéstörténeti írások*. Szécsényi Endre (szerk.) Budapest, L'Harmattan, 2009. 89–106.

<sup>7</sup> Itt használnám ki a lehetőséget, hogy röviden utaljak a kötet többi tanulmányára is, melyeket egy rövid recenzióban nem volt lehetséges bővebben rekapitulálnom. A kötet esztétikai részében olvasható a bemutatott tanulmányokon túl Somlyó Bálint *Winckelmann pillantása* című írása, mely az *autopszia*, a saját szemmel látás esztétikatörténeti problémáit elemzi tovább; Papp Zoltán *Merj ítélni!* című tanulmánya, mely a kanti esztétika és felvilágosodáskonceptió kapcsolatáról gondolkozik el; majd Fórizs Gergely a XVIII.–XIX. század egyik legsajátosabb magyar zsenielméletével foglalkozik *Schedius Lajos János zsenielmélete* című tanulmányában; ezek után a kötet olvasószerkesztőjeként is közreműködő Reményi Édua *Hétköznapi esztétika* című dolgozatában a XIX. század első felének azokat a brit utilitarista esztétikai kísérleteit értelmezi, melyek a hétköznapi életben és nem a szisztematikus filozófiában mutatkoztak meg; végül pedig Gálosi Adrienne *Színház-e a színpad?* című tanulmányában a Bauhaus, egész pontosan Oskar Schlemmer színpadi képeit és annak színházelméleti viszonyait elemzi. A „történelem” szekció további szövegei közül V. Horváth Károly A zsidók *Magyarországon* című írásában filológiai adatokkal bizonyítja, hogy Lessing *Die Juden* című drámájának első magyar fordítóját tévesen hagyta ránk a hagyomány; majd Popovics Zoltán *A konstitúció mint kritika* és Cseke Ákos *Sapere aude!* című szövege egyaránt Michel Foucault-val, előbbi a foucault-i és a Kisbali által leírt felvilágosodáskonceptióval, azok hasonlóságaival, utóbbi pedig a francia filozófus felvilágo-



Nos, talán a fenti rövid ismertetések is jól illusztrálják a tanulmánykötet módszertani és egyben elméleti diszpozíciójának kulcsgondolatát. Noha a tanulmányok témájukban, sőt konkrét tudományterületükben is különböznek egymástól, mégis megegyeznek abban, hogy a Kisbali névvel jól fémjelezhető programot követve semmi mást nem csinálnak, mint hogy megkísérlik *jól bejáratott, s épp emiatt eredeti mivoltukban láthatatlanná váló kanonikus fogalmainkat és előítéleteinket történeti, gyakran egészen filológiai pontossáig menő rekonstrukcióval újraéltetni*. Úgy vélem, a kötet általános üzenetét érdemes éppen ebben a módszertani kiindulópontban fellelni – ha másért nem, már csak azért is, mert a tanulmányok itt kapcsolódnak igazán szigorúan Kisbali gondolkodásához. Ahogyan Kisbali, úgy a kötet szerzőinek elsődleges célja sem más, mint hogy olvashatóvá tegyék a hagyomány mára – épp e hagyomány útvesztői által – láthatatlanná tett, eltorzított szegmenseit, hogy így új színbe kerülhessen mind maga az a kánon, melynek keretében esztétikai, történeti, irodalmi, hermeneutikai kérdésekről gondolkodunk, mind pedig – ebből kifolyólag – saját jelenünk is. Ennek a kutatásnak esik fókuszába az esztétikai, történeti stb. beszéd módok „objektív” igényű rekonstrukciója, ugyanis nem csak az esztétikára áll Kisbali híres állítása, miszerint „a művészethez való modern viszonyt bizonyos értelemben az esztétikai beszéd mód léte teremti meg; aki nem érti ezt a beszédet, az nem léphet esztétikai viszonyba”.<sup>8</sup>

Maradjunk példaként az esztétikánál! Kisbali sokat idézett tézise szerint a romantikus diskurzus „az elméletet eljuttatja oda, ahol elnyeri ma is érvényes alakját, s ami – visszamenőleg – az elmélet adott kérdésfeltevései felől értelmezhetlenné teszi [az esztétika] saját történetét”.<sup>9</sup> Az esztétika mint önálló filozófiai diszciplína, kiegészülve a romantikus és preromantikus művészetfilozófiák olyan

---

sodáskonceptciónak a kereszténységgel való kapcsolatával foglalkozik. Végül, de nem utolsósorban, a „hermeneutika” fejezetben lelhető fel a kötet egyetlen szó szerinti művészettörténeti tanulmánya, Szentpéteri Márton *Oszloprendek tornyai* című írása, mely az angol egyetemi építészetben felbukkanó és egyre inkább elterjedő reneszánsz hatásokról, elsősorban a humanista nevelési eszmény ilyen építészeti „objektívációról” szól; illetve itt olvasható Tóth Orsolya *Az ábrándozó receptje* című tanulmánya is, mely a kötet zárótanulmányaként szolgálva Kölcsey Ferenc egy novellájába és egész pontosan a „rajongó” fogalmának alakváltozásai és itteni jelentésébe enged betekintést.

<sup>8</sup> Kisbali: Ízlés és képzelet. Az esztétikai beszéd mód kialakulása a XVIII. században. In *Sapere Aude!* 64.

<sup>9</sup> Uo. 65.

alapvetéseivel, mint az esztétikai élmény elsődlegessége, a műalkotás monadikussága vagy épp a művészet teljes autonómiája,<sup>10</sup> olyan keretet teremt a szépről és a műről való gondolkodásunknak, mely egyszerűen érthetatlenné teszi azt a felvilágosodásbéli „proto-esztétikai” hagyományt, melynek természetesen maga is folytatója volt. Mi már nem tudjuk *csak úgy* megérteni, mit is jelent a fenséges a brit felvilágosodás nagy gondolkodóinál, de úgy *en bloc* azt sem, mit is jelent maga az esztétikai módszer, ha azokat pusztán e fogalmak és alapvetések folytatói, tegyük fel egy Immanuel Kant nevű tehetséges szerző felől kívánjuk olvasni. A *csak-úgy-megértés* lehetetlensége pedig éppen az után a hiperkritikus történeti rekonstrukció után kiált, mely a kötet összes szövegére jellemző, s amely képes teljesíteni Kisbali tán legfontosabb küldetését is: a kulturális közhelyek ellenében működtetett föllazítást.<sup>11</sup>

Természetesen nem véletlen, hogy éppen a felvilágosodás, s így a XVIII–XIX. század kerül egy ilyen kutatás előterébe, hiszen épp ebben az időszakban bukkant fel, és ami még fontosabb, *süllyedt el* modernitásunk gondolkodásának legtöbb központi eleme. Hiperkritikus, fogalmainkat és kulturális közhelyeinket zavarba hozó játékunkat éppen azokkal a történeti előítéleteinkkel szemben kell tehát érvényesítenünk, melyeket az önmagát gyakran az előítéletmentesség jegyében meghatározó felvilágosodással szemben dédelgetünk. Épp a felvilágosodás lesz az a *par excellence* terep, ahol annak ránk hagyott, és *ha jól értjük*, a mai napig figyelembe veendő és megkapó imperatívuszát alkalmazzunk kell. Hiszen a más fejével való, kanti értelemben vett „kiskorú” gondolkodás<sup>12</sup> épp annyira jelentheti a pusztá ostoba előítéletességet, mint ahogyan a kánonra és a hagyományra való egyszerű, kritikátlan ráhagyatkozásunkat is – márpedig az *Aufklärung* ügyesbajos dolgaival szemben kiváltképp gyakran esünk ebbe a hibába. *Sapere aude!*

Az sem a véletlenek sorát gyarapítja, hogy Kisbali és a kötet szerzői ebből az alapállásból kiindulva éppen az esztétika és a történelem filozófiájának problémáihoz jutnak el, ugyanis e két, jelen formájában a XVIII. század körül megszülető

---

<sup>10</sup> E kifejezések közvetlen forrása és bővebb magyarázata egyaránt Radnóti Sándornál található. Lásd Radnóti: *Jöjj és láss! A modern művészetfogalom keletkezése. Winckelmann és a következők.* Budapest, Atlantisz, 2010.

<sup>11</sup> „Tehát amikor megkérdezik, hogy mit is csinálok, akkor azt mondom: föllazítás. (...) A kulturális közhelyek ellenében.” Kisbali: Egy szellemtörténet. In *Sapere Aude!* 32.

<sup>12</sup> Csak a tisztesség kedvéért; a kiskorúság dolgaihoz lásd Immanuel Kant: Válasz a kérdésre: Mi a felvilágosodás? In *A vallás a pusztá ész határain belül és más írások.* Ford. Vidrányi Katalin. Budapest, Gondolat, 1974. 80–89.

diszciplína kitüntetett módon teremti meg gondolkodásunk és kulturális önértelmezésünk közhelyeit és ezáltal fellazítandó kiskorúságunkat is. A művészet autonómiája, a műalkotás önállósága, az esztétikum és a kultúra etikai, akár emancipatorikus szerepe *nem egyszerű ügy*. Épp úgy nem, mint ahogy a világtörténelem fogalma, majd a történelmet behálózó részleges vagy általános „értelmek” problémája sem. Többek közt ennek köszönhető, hogy sem az esztétika, sem a történelem filozófiai kutatása nem különíthető el általában vett gondolkodásunktól, nem lehet *pusztán* művészeti, esztétikai, *pusztán* történelmi kérdésekről beszélnünk, anélkül, hogy bele ne ártanánk magunkat óhatatlanul modernitásunk, és így jelenkori önértelmezésünk alapvető filozófiai, társadalmi, etikai kérdéseibe is. Kisbali szavait idézve: „az európai kultúra alapértékeit mintegy kényszerűen, csak a művészetre vonatkozó spekuláció formájában értelmezhetjük újra”.<sup>13</sup> Épp ezért is mozoghatnak a kötet tanulmányai ilyen széles spektrumon, az átfogó kérdésfeltevésektől egyenesen a legapróbb filológiai problémákig, hiszen, ahogy Kisbali Kantot parafrázálja, a „csekélység semmibevétele” csúnya filozófiai bűn.<sup>14</sup> Csekélység ugyanis csak első blikkre bukkanhat fel a filozófiában. A csekélységek tudniillik mindig kinővik magukat errefelé.

Azon narratíváink, azon kedves, régi történeteink, s az ezekhez eszközként igénybe vett fogalmi készletünk, melyekkel egy probléma vagy egész kultúránk elgondolásához egyáltalában hozzáfogunk, szétszálazhatók, felbonthatók, fellazíthatók. És ahogyan az anyag apró részei egyre tágulnak, a rések egyre nagyobbak, a textúra pedig egyre lazább lesz, úgy kerülünk egyre nagyobb zavarba, s mégis úgy közeledünk kultúránk egy igazabb, bár mindenképp homályosabb és bonyolultabb képéhez. Senki nem mondta (igazából lehet, hogy igen, de e sorok szerzője semmiképp sem teszi), hogy kulturális közhelyeink fellazítása, a kényelmes hagyomány felbolygatása, fogalmaink textúráinak szétszálazása, röviden: kiskorúságunk zavarba hozatala olyan nagyon jó érzés lenne. Nem az, kényelmetlen. Ám ahogyan a rossz válaszok felfedezése elkezd minket kivezetni ránk hagyományo-

---

<sup>13</sup> „Az olyan látszólag tisztán etikai és politikai alapfogalmak, mint az individualitás jogai, az értékek pluralitása, az autonómia, a szabadon elfogadható normák, a választható és újraválasztható hagyományok kérdéskörei alig-alig választhatók el a művészetelmélet problémáitól, s az esztétikai viták bizonyos értelemben az etikai és politikai diszkusszió »előjátékát« jelentették”. Kisbali: Kulcs a lábtörlő alatt. Radnóti Sándor tanulmánykötetéről. In *Sapere Aude!* 159.

<sup>14</sup> Kisbali: Lehetséges-e, és ha nem, hogyan? Kant történetfilozófiai írásairól. In *Sapere Aude!* 167.

zott kiskorúságunkból,<sup>15</sup> úgy a múltunk újraértelmezése előbb a jelen destabilizálásáig, majd végül, és erre szeretnék itt most éppen kilyukadni: a jövő megmozdításáig vezet. Régi és közepes mértékben elcsépelet igazság, de mégsem tudok másra gondolni az *Esztétika – történelem – hermeneutika* elolvasása után, mint hogy majd akkor lehetünk egyszer másmilyenek, ha a jelenünk látványának megtörését a múlt szétszalazása váltja ki.

Ez pedig akkor is igaz, ha a pietista hermeneutika nem vezetett be semmiféle applikáció-tételt.

\*

Az értelmezés csapongó és elkötelezett módja talán már előre jelzi az értékelés milyenségét is, ám mivel az első sorokban már lelőttem a tulajdonképpeni poént, nem is húzom tovább a szót és kibököm: nagyon magas színvonalú tanulmánykötet az *Esztétika – történelem – hermeneutika*. Elképesztően színes, sokrétű kötetről beszélünk, melynek tanulmányai az olvasót folyamatosan új és – mi tagadás – számára gyakorta ismeretlen témák felé vezetik el, mindezt úgy, hogy előbbi az olvasás örömről sem kell lemondjon. Ugyanis a tanulmányok túlnyomó többsége könnyen olvasható, jól megírt, tiszta állításokkal él és kiemelkedően magas színvonalú, mindemellett a kortárs diskurzusban is irigylésre méltó naprakészséggel dicsekedhet, ám úgy, hogy a nagy elméleti divatokkal való pepecselésen sem bukik el. Felüdítő olyan friss szövegeket olvasni, melyek ezt a bizonyos naprakészséget nem a poszthumán elméletekkel, az identitáspolitikák tudományba fordításával vagy éppen a teljesen obskúrossá váló nyelvelméleti vagy épp pszichoanalitikus dogmák működtetésével próbálják elérni. Mindemellett külön kiemелendő, hogy bár a szerkesztési munka, miként az előszóban a szerkesztők megjegyzik, nehéz körülmények között és alapvetően teljesen csináld magad módon zajlott, mégis egy nagyon jól szerkesztett, elütéseket, hibákat tényleg csak nyomokban tartalmazó, szép és polcra kíváncsozó kötetet vehet a kezébe a kiszolgált olvasó. Azt pedig, hogy egy lábjegyzetben Fogarasi György Fogarasi Zsoltra kereszteltetett, akár be is tudhatjuk egy rejtett Kisbali-utalásnak.

---

<sup>15</sup> Ami – mármint a rossz válaszok története felé fordított tekintetünk – Kisbali szerint lényegében maga a filozófia vagy legalábbis annak kiindulópontja. „Tehát ha az ember belátja, hogy nem tudja a választ, akkor a rossz válaszok kezdik izgatni.” Kisbali: Egy szellemtörténet. In *Sapere Aude!* 22.

Amit talán, nagyon-nagyon erős fenntartásokkal bár, de hiányolni lehetne, az a Kisbali írásaira oly jellemző személyesség és harcos vitakészség. A Kisbali módszerén érződő alapállás, miszerint minden filozófia a hétköznapi élet folytatása, s tulajdonképpen egy filozófiai probléma is csak akkor filozófiai probléma igazán, ha az a maga absztrakt szintjére épp a hétköznapi pillanataiból emelkedik ki, megkövetel egy olyan esszéisztikus személyességet, mellyel a szerző akár a kutatás útját bemutatva próbálja kutatása eredményeit elmesélni.<sup>16</sup> Természetesen ezt a (például a Gadamer-kritikán remekül nyomon követhető) módszert senkitől sem ildomos és lovagias elvárni, hiszen egyrészt írásmódunk saját habitusunk kérdése, másrészt a kutató erőteljes elkötelezettsége a legtudományosabb tanulmányformában is meg tud mutatkozni – és ez, ellentétben a személyesség kifejezésével, nem is hiányzik a kötet tanulmányaiból. A harcos vitakészség kapcsán pedig érdemes csendben utalni arra, hogy talán épp azért is volt Kisbali írásainak nagyobb *tétje* és ezáltal nagyobb hatása is, mert az ő aktív éveiben még szívesebben mentek egymásnak harcias, de mégsem pusztán alattomos módon a kutatók egyes módszertani vagy akár intézményes kérdésekben. Kisbali kissé váratlanul, lényegében saját *ars poeticáját* fogalmazza meg Voltaire „antiszemitizmusával” foglalkozó cikkében. Kisbali itteni gondolatát eltulajdonítva és elferdítve azt mondhatjuk, nem föltétlen kell céhbeli elleneinket különösebben szeretnünk (már ha éppen nem éri a céhet mint céhet politikai vagy egyéb „kívülről” érkező támadás), sőt még el sem kell őket nagyon fogadnunk, csak egyszerűen békén kell őket hagynunk. „Legyünk tiszteletlenek akár, de hagyjuk békén a másikat”, írja Voltaire kapcsán Kisbali,<sup>17</sup> s azt gondolom, hogy ebben az imperatívuszban nem csak a „hagyjuk békén”, hanem az időnkénti tiszteletlenség is jó tanács lehetne a jelen számára. Már csak azért is, hogy a kritikának, a bírálatnak, a recenzióknak lehessen súlya és már csak azért is, hogy mikor a recenzens nem talál hibát egy kötetben és annak minősége lenyűgözi őt, akkor az a kiérdemelt tisztelet valóban jelentsen valamit.

---

<sup>16</sup> Az egyetlen igazán határozott kivétel Szentpéteri Márton tanulmányának első része (214–220).

<sup>17</sup> „Ma a toleranciát valamiféle belső meggyőződésnek, a többiek, a »másság« iránti szeretetnek óhajtanánk elgondolni. Ebből aztán mindenféle konfliktus származik: jaj, szeretnem kéne a másikat, de ez az istennek se megy. Ezért aztán színlelünk is eleget.” Kisbali: „...azért mégsem kell megégetni őket”. Voltaire „antiszemitizmusáról”. In *Sapere Aude!* 241.

Ne szálljon el a szélben például, hogy az *Esztétika – történelem – hermeneutika* című, Kisbali László tiszteletére megjelent esztétikatörténeti, történetfilozófiai és filológiai munkákat magában foglaló kötet kitűnő munka.